



# Convietuirea

EGYÜTTÉLÉS

Revista românilor din Seghedin

- ARTA CUNVÎNTULUI
- MIORIȚA
- TRADIȚII
- ISTORIE, FILOZOFIE
- EVOCARE
- DE' ALE NOASTRE
- ÎNVĂȚĂMÎNT
- SEMN DE CARTE

Anul 4 \* nr. 2-4 \* 2000.

*Revista trimestrială* **Conviețuirea** -Együttélés  
*este editată de:*

Catedra de Limbă și Literatură Română  
a Universității din Szeged  
Autoconducerea Minorității Române din Seghedin  
Asociația Culturală a Românilor din Seghedin  
Parohia Ortodoxă din Seghedin

*Apariția revistei este sprijinită financiar de:*  
Fun dația Publică pentru Minoritățile  
Naționale și Etnice  
Autoconducerea Minorității Române din Seghedin

\*

**Colectivul de redacție**

TIBERIU BOCA, MIHAELA BUCIN redactor,  
PETRU CÎMPIAN, MIHAI COZMA,  
ȘTEFAN CRĂSTA, ANA HOȚOPAN, EVA IOVA, MISKOLCZY AMBRUS  
coperta: ȘTEFAN OROIAN

**Editor responsabil și coordonator:** Gheorghe Petrușan

**Adresa redacției**

Szegedi Tudományegyetem  
Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai kar  
Román Tanszék  
6725 SZEGED, Hattyas sor 10  
Telefon/Fax: 62/546-093  
E-mail: petrusan@jgytf.u-szeged.hu  
ISSN 1417-0078

\*

Scriverile reflectă părerea personală a autorilor,  
păstrînd ortografia originală a manuscriselor.



# Convietuirea

## , Együttélés

Anul 4 \* nr. 2-4 \* 2000.

## SUMAR

**ARTA CUVÎNTULUI**

|                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------|----|
| Ion Buzași, „Mica Romă”. Numele eminescian al Blajului.....                  | 3  |
| Ștefan Gencărau, Lexic simbolic eminescian. De la număr la ființă .....      | 5  |
| G. Gruită, Locul lui „dînsul” în sistemul pronominal al limbii române.....   | 10 |
| Veronica Chinde, Flexiunea substantivală actuală. Analitic și sintetic ..... | 14 |
| Oana Aurelia Gencărau, Metode și perspective în abordarea proverbului .....  | 18 |
| George Irimiaș, Studiul mass-media din perspectiva teoriei comunicării ..... | 27 |
| Vasile Voia, Imagologia și studiile europene în actualitate.....             | 36 |
| Rodica Șargarovschi, Literatura contemporană din Basarabia.....              | 40 |
| Versuri de Ema Adam și Felicia Gabor .....                                   | 43 |

**MIORIȚA**

|                                                                                              |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Miskolczy Ambrus, Constantin Noica és a Miorița .....                                        | 45 |
| Ștefan Gencărau, Miorița. Elemente de etnostilistică .....                                   | 53 |
| Inga Panco, Tainele și farmecul „Mioriței”. 150 de ani de la prima publicare a baladei ..... | 60 |

**TRADIȚII**

|                                                                                              |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Narcisa Știucă, Mitul Zburătorului în folclorul românesc .....                               | 62 |
| Mihaela Bucin, Eroi balcanici în epica narativă a etnicilor români din Ungaria .....         | 70 |
| Czeglédiné Gurzó Mária, Emlékképek nagyapámról, Vasile Gurzău mesemondórol (1898-1980) ..... | 76 |

**ISTORIE, FILOZOFIE**

|                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Szász Zoltán, A második bécsi döntés .....                                                  | 79  |
| Péter Weber, Rolul lui István Apáthy în confruntările politice româno-maghiare .....        | 84  |
| Lipcey Ildikó, Iorga a közép-európai államok együttműködéséről .....                        | 90  |
| Tünde Mária Nyulas, Politica națională a lui Andrei Șaguna în Revoluția din 1848-1849 ..... | 99  |
| Rodica Șargarovschi, Cu privire la Basarabia .....                                          | 112 |
| Karikó Sándor, Kolozsvár - a filozófiai élet pezsdülése .....                               | 114 |

**EVOCARE: Gálđi László 90**

|                                              |     |
|----------------------------------------------|-----|
| Kese Katalin, In memoriam Gálđi László ..... | 119 |
|----------------------------------------------|-----|

**D'ALE NOASTRE**

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Lucreția Sipos Fluieraș, Universul copilăriei și al adolescenței în operele scriitorilor români din Ungaria (Privire generală)..... | 124 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

**ÎNVĂȚĂMÎNT**

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Olga Farkas, Minőségre hangoló képzési program háttere és kipróbálásának néhány tapasztalata ..... | 127 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

**SEMN DE CARTE**

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| G. G. Neamțu, Teoria și practica analizei gramaticale. Distincții și... distincții (Veronica Chinde)..... | 139 |
| Ioan Derșidan, Mateiu I. Caragiale- Carnavalescul și liturgicul operei (Laura Bucur) .....                | 142 |
| Ștefan Gencărau, I. L. Caragiale. Numărul ca expresie a hazardului (Ema Ileana Adam) .....                | 143 |
| Lipcey Ildikó, A napjaink liberális román értelmisége és az erdélyi kérdés .....                          | 146 |



## „Mica Romă” Numele eminescian al Blajului

Ion Buzași

La sfârșitul primăverii anului 1866, Eminescu face o călătorie în Transilvania, cea mai importantă dintre călătoriile sale în acest spațiu românesc. Era sfârșit de mai (sau început de iunie, cum ne spune D. Vatamaniuc), când doi alumni blăjeni îl invitaseră (aflând că se duce tot la Blaj și întâlnindu-l la hanul „*La calul alb*” din Târgu Mureș) în trăsura lor, călătorind astfel împreună prin Târnăveni și satele de pe Târnava Mică spre orașul despre care îi vorbise, profetic, magistrul său, Aron Pumnul. Când a ajuns în vârful Hulii Blajului - ne spun memorialiștii (G. Călinescu transcrie numele acestor învățăcei blăjeni: Teodor Cojocariu și Ioan Cotta) - Eminescu salută Blajul cu aceste cuvinte, pe care le vom regăsi în orice biografie a poetului, și pe care orice blăjean școlit și le spune cu un sentiment de mândrie: *Te salut din inimă, Roma mică! Îți mulțumesc, Dumnezeuule, că m-ai ajutat s-o pot vedea!*

N-avem nici un motiv să ne îndoim de autenticitatea acestor aduceri-aminte. Nu s-a îndoit nimeni până acum, dar nici nu a încercat să descifreze profunzimea (cu totul surprinzătoare la un tânăr de 16 ani) acestui nume dat orașului. *Mica Romă a devenit numele eminescian al Blajului.*

Blajului i s-au dat mai multe nume: Sionul românesc, Orașul școlilor românești, orașul Școlii Ardelene, școala școlilor românești, dar nici unul nu este atât de cuprinzător în sugestiva lui împreunare metaforică precum Mica Romă eminesciană. Și, iată de ce: până la 1737 Blajul era o umilă adunare de iobagi români care slugăreau pe lângă castelul de petrecere și vânatoare al principilor unguri, ridicat aici pe la începutul secolului al XVI-lea. Blajul românesc datează din 1737, de la providențiala descălecare aici, în așezarea de la încrengătura Târnavelor, a episcopului Inochentie Micu Klein. El este - cum spune Blaga - unul din cei mai mari oameni politici ai Transilvaniei, întemeietor de program de luptă și emancipare națională, dar și de oraș. Blajul este al lui. Ca un adevărat întemeietor, cheamă arhitecți, trasează planul viitoarei urbe, începe construcția falnicei Catedrale greco-catolice, care va deveni emblema orașului, se gândește să deschidă școli românești sistematice de un grad mai înalt, după model apusean, facultate de teologie etc. Pentru înțelegerea numelui eminescian al Blajului mai trebuie amintit că în programul de luptă națională a lui Inochentie Micu conștiința originii romane capătă valoarea unui argument. Nu el este cel care a afirmat pentru prima dată originea romană a poporului român. Au mai spus-o cronicarii moldoveni, în memorabile cuvinte, au spus-o scriitorii bisericești în predosloviile la cărțile religioase pe care le traduceau. Dar pentru Inochentie Micu și pentru urmașii săi - precursori ai Școlii Ardelene - conștiința originii romane devine un argument peremptoriu întru dobândirea emancipării sociale și naționale. Ea capătă relief pregnant în opera reprezentanților Școlii Ardelene, mișcarea națională și culturală numită în unele istorii literare școala latinistă de la Blaj, pentru că aici a fost nucleul ei de foc, aici au trăit și au scris cea mai mare parte din opera lor, acei înaintemergători care au fost blândul călugăr Samuil Micu, asprul muncitor fanatic Șincai și cumintele alcătuitor de teorii Petru Maior - cum spune Nicolae Iorga. Mișcarea cultural-națională a Școlii Ardelene a fost în interpretări mai vechi, prea mult aservită iluminismului francez. În fond ea este continuatoarea spiritului blăjean "imprimat culturii naționale de către episcopul întemeietor Inochentie Micu Klein, pe care-l vom regăsi apoi la generația pașoptistă ardeleană îndeosebi blăjeană, la Cipariu și Bărnăuțiu, la Mureșanu, la August Treboniu Laurian și Aron Pumnul, care alcătuiesc de fapt, așa cum s-a spus, cea de-a doua generație a Școlii Ardelene". Avea dreptate Mircea Eliade când spunea într-un splendid poem în proză - *Pecetea Blajului* - dedicat lui Inochentie Micu Klein că



odată trezită conștiința latinității noastre nimeni și nimic n-a putut-o înăbuși. Episcopul întemeietor nu a trecut-o numai în mâinile vrednicului său urmaș Petru Pavel Aron ci și în sufletul sutelor de generații de școlari care s-au perindat în Școlile Blajului. „De la Inochentie începând apoi și ceilalți episcopi ai Blajului trimit tineri studioși în școlile din Apus, îndeosebi la Roma. Fără această deschidere spre Roma, spre Colegiul *De propaganda fide*, spre bibliotecile sale, în care găseau, precum Șincai, documente prețioase cu privire la istoria romanilor, la originea lor romană, nu se poate explica Școala Ardeleană. Ar trebui dedicat un studiu amănunțit cultului pentru latinitate care a tronat în școlile Blajului, de la Inochentie întemeietorul și până în anul 1948, an nefast pentru Biserica și Școlile Blajului, sintetizat în acea exclamație de mândrie din scrisul istoric a lui Samuil Micu, nepotul episcopului: *„Mult este a fi născut român!„*

Tot lui Inochentie Micu Klein îi datorăm mutarea reședinței greco-catolice de la Făgăraș, la patru decenii de la Unirea cu Roma a unei părți din Biserica Transilvaniei, la Blaj. Blajul devine astfel nu numai capitala culturală a Ardealului românesc pentru aproape două secole, ci și capitala cultului greco-catolic, dependent de catolicismul roman și de Suveranul Pontif cu reședința în Roma Mare. Ceea ce era (și este) Roma pentru catolicismul roman și mondial era Blajul pentru românii greco-catolici. Așadar Marea Romă și Mica Romă. Eminescu - se știe - a fost ortodox, dar a vorbit cu prețuire în corespondența și în publicistica sa despre meritele culturale și religioase ale Blajului, despre Școala Ardeleană, îndeosebi despre Șincai, a cărui viață de martir al ideii de naționalitate este pusă în paralelă cu a dascălului și îndrumătorului său din Cernăuți, Aron, Pumnul deșteptătorul conștiinței naționale a românilor din Bucovina. Pentru a înțelege numele eminescian al Blajului ne vom referi numai la un fragment din publicistica lui Eminescu - actual ca atâtea pagini din marea sa operă politică - în care subliniază unitatea sufletească a românilor ortodocși și greco-catolici: „cu tot primatul recunoscut al papei, cu ex *patre filioque procedit* (de la tatăl și de la fiul purcede), cu toată recunoașterea purgatoriului, asemănarea între un român ortodox și unul greco-catolic este mai mare decât între un român ortodox și un muscal sau bulgar etc”.

Recapitulând, în numele eminescian al Blajului este sintetizată istoria și cultura orașului. Inochentie Micu Klein a visat să întemeieze aici, la confluența Târnavelor surori „un oraș de credință și tărie românească”. A întemeiat Blajul care a devenit capitala românilor greco-catolici (un satelit al Romei) și leagănul Școlii Ardelene, focar de conștiință națională prin descoperirea și argumentarea temeinică a latinității noastre. În continuarea operei acestor





istorici ai Școlii Ardelene, Eminescu scria cu profeție în articolul **Mândria de a fi român**: "*Sămânța din care a răsărit acest popor este nobilă și poporul român nu va pieri până când nu va uita nobila sa obârșie*. Și - vorba poetului - pentru că toate, acestea trebuiau să poarte un nume Eminescu le-a spus *Mica Romă*."

Catedrala greco-catolică din Blaj

## Lexic simbolic eminescian. De la număr la ființă

Dr. Ștefan Gencărau

În configurația a ceea ce Ioana Em. Petrescu numește *realitate de profunzime a viziunii*, în care sunt cuprinse *viziunile cosmogonice* ca expresie a sentimentului existenței în lume, a raporturilor originare pe care ființa le stabilește cu universul<sup>1</sup>, numărul ocupă un loc privilegiat. Fără să fie o unitate lexicală susceptibilă de a stabili, prin frecvență considerabilă, categoriile cantitative ale existenței, fără a fi literal reperabil la tot pasul, numărul dobândește o relevanță simbolică și semnificativă prin participarea la toate reprezentările ce articulează viziunea.

Lumea eminesciană se naște din număr. Cosmogonia își alege drept materie unitatea punctiformă determinabilă prin număr și explicabilă, pe aceeași cale, ca infinitate. Temporalitatea primordială și cea istorică își găsește germenii în număr. Istoria se ramifică în număr. Eroii naționali își împlinesc vocația mesianică prin număr<sup>2</sup>. Poziționarea ființei în absurd stratificata societate e dependentă de număr. Transcenderea rezidă în cunoașterea cifrei sacre. Desprinderea de dublul existențial, deopotrivă cea din **Archaeus** și cea din **Gemenii** este, la rîndu-i, funcție a numărului. Creația perpetuă de corpuri cerești întru alcătuirea ordinii universale își găsește expresia desăvîrșită în număr. Ipostazele personajelor angelice și demonice par să fie reperabile numeric (*un demon, un înger, o problemă*). Contrariile se întrețin social și se armonizează prin număr (*un rege, un sărac, un neghiob*). Jocurile divinului, dacă acesta și acestea există, lecția de viață pe care Hyperion o primește, întrupările și reîntrupările la rîndul lor, se *instrumentează prin număr*<sup>3</sup>. Unicitatea ființei în ordine existențială<sup>4</sup> se stabilește pe aceeași cale. Comunicarea însăși aspiră la ordinea pe care numărul o întronează. Visul ființei eminesciene pare a fi cel de a descoperi *limba universală, limba de formule, adică de fracțiuni a celor trei unități, timp, spațiu, mișcare*<sup>5</sup>. Chiar și călătoria selenară a eroului ce încearcă zadarnic să viețuiască sub semnul *cuplului* este condiționată de număr, de cunoașterea *formulei magice*.

În ciuda tuturor acestor evidențe, în ciuda tuturor aspirațiilor spre **Număr**, statistic, expresia numărului nu pare să aibă o frecvență pe măsura relevanței sale simbolice. Numărul pare să fie chiar absent, în ciuda faptului că, acolo unde i se constată absența fizică, nu i se poate tăgădui participarea efectivă la configurarea viziunii.

Numărul își permite să sfideze prin părelnică absență, așa cum conținutul său *cantitativ*<sup>6</sup> își permite să lipsească în rarele ocazii cînd **Numărul** acceptă să ființeze regresiv în ipostaza de cifră, căci invocarea cantităților, la Eminescu, nu e de ordinul mulțimilor, ci de cel al *nenumăratului*<sup>7</sup>.

Deși se referă, deopotrivă, la categoria *elementarității* și la categoria *totalității*, numărul joacă la Eminescu tragi-comicul rol al marelui absent, înfățișîndu-se, așadar, ca unitate și infinit în același timp.

În acest sens se vorbește despre număr întîi în întruparea regresivă a înțeleptului din **Sărmanul Dionis**. În număr se măsoară și durata călătoriei faraonului Tîf. Numărul se regăsește



apoi în cartea lui Zoroastru și în cartea maestrului Ruben, care *cetind-o în șir rămîne neînțeleasă*<sup>8</sup>.

Recurgerea la număr ori la *ciudata numărătoare* ori *formulă*, așa cum procedează Dionis cînd face *cu un creion un calcul matematic pe masa de lemn lustruit*<sup>9</sup>, arată că ontologia eminesciană este dominată de marea confruntare dintre substanța lui *unu* și substanța *multiplului* întrezărit ca totalitate provizorie.

Cei ce s-au apropiat de conceptele fundamentale ale viziunii, au socotit că *lumea reală suferă în opera eminesciană o necurmată deplasare de la înțeles la neînțeles și invers, de la o lume abia înțeleasă la o realitate relevată prea bine*<sup>10</sup>.

Din această perspectivă, convingerea că omul este *șir*, în timp ce divinul își este veșnic identic, respectiv că omul este reprezentare punctiformă, formulată cu insistență în **Avatarii faraonului Tîr** apare ca antinomică naturii ființei, aceasta știindu-se consubstanțială divinului și participantă la o geometrie a ființei identică cu cea a divinului.

Faptul că *lumea se dedublează*<sup>11</sup>, că eroul din **Gemenii**, ori cuplul ce populează *cercul strîm*<sup>12</sup>, ori personajul din **Sărmanul Dionis**, ori tot atîția alții reclamă masca dublului nu ajunge însă pentru ca *doi* să dobîndească consistență în ordine simbolică. Ironică la nivelul limbajului<sup>13</sup>, poezia și proza eminesciană dau sensuri tragi-comice viețuirii ca *doi*, fie acesta cuplul, fie accidentul ontic din **Gemenii**, pentru că personajele ajung *să vorbească ca și cum cuvintele ar veni de foarte departe și ar pleca foarte departe sau mai departe decît e celălalt*<sup>14</sup>.

Dublul eminescian nu devine astfel izbăvitor, așa cum *multiplul* ce ia chipul șirului nu conduce la despărțirea de sine, ci, dimpotrivă, la o acută căutare de sine, la o tentativă de transcedere cu prețul săvîrșirii *păcatului suprem*<sup>15</sup> întru regăsirea de sine. Ființarea ca umbră condamnată să-și uite *vizionara ființă*<sup>16</sup>, interpretată drept încercare de a descoperi *cum se poate ieși din tine însuși spre a trăi în alți oameni*<sup>17</sup> se dovedește a fi chiar opusul unei astfel de tentative cîtă vreme rîvnită este esența, nu multiplicitatea, depășirea limitei și nu acceptarea ca limită a nemărginitului.

Șir pentru individul devenit spectator, dar același *număr* pentru regizor<sup>18</sup>, *multiplicitatea* văzută în **Sărmanul Dionis** ca *omenirea istoriei* este supusă aceleiași ironice reducții ca în **Scrisoarea I** și este lipsită de interes pentru călătoria individului eminescian. Nu parcurgerea șirului e calea spre esență, ci ieșirea din *șir* și cuprinderea lui în *unu*, comprimarea multiplicității chiar și atunci cînd e vorba de cea a timpului în **Luceafărul** sau în **Povestea magului călător în stele**, ori chiar a spațiului, după cum îndeamnă *umbra* martoră a existenței lui Zoroastru care *făcea ca stelele să se mute din loc cu adîncul grai și socoteala combinată a cifrelor lui*<sup>19</sup>.

În efortul eroic de a scăpa liniilor individuației și de a se realiza ca ființă unică a universului<sup>20</sup>, multiplicitatea aduce doar materia nediferențiată, subsumabilă unor cifre fără o altă consistență decît cea strict cantitativă.

Masca acestei realități mundane se regăsește în aceeași cifră în tabloul dramatic **Andrei Mureșanu: Și mii timizi de frică și de o speranță vană / Trec înșelați pe lingă izvoarele vieții**<sup>21</sup>.

Aceeași cifră denumeste *șirul* și într-o variantă a **Luceafărului: De mii de ani se-ntorc plîngînd / Cîntările spre dînsul**.

Prin *mii* este desemnată temporalitatea amorfă ce trebuie să fie trecută pînă la *ființa cerească*<sup>22</sup>.

În **Paștele**<sup>23</sup>, *mii* apare, deopotrivă, ca durată a visului nemărginit și ca interval al eșecului: *De mii de ani aproape ni se predică să ne iubim și noi ne sfișiem; deși de mai multe mii de ani Budha Sakya Muni visează împăcarea omenirii, liniștea inimei și a minții... și cu toate acestea de tot atîtea mii de ani de la începuturile lumii războaiele presară pămîntul cu sînge*.

Prin *mii* se creează, în **Scrisoarea I**<sup>24</sup>, o diferență între indefinire și nedeterminare. *Mii* sînt pustiurile, *mii* sînt valurile, *mii* sînt casele, *mii* sînt veacurile, în vreme ce corpul ceresc ce urmărește acest spectacol al omenescului e doar *unul*. Și tot astfel, *mii* desemnează omenescul



în nesfârșirea sa sfârșită din **Scrisoarea III**<sup>25</sup>. **Mii** desemnează în **Scrisoarea IV**<sup>26</sup> și în **Luceafărul**<sup>27</sup> o percepție a omenescului asupra nedeterminării primare, naturale. Veacurile, ca și valurile, se înfățișează ca **mii**. În **Memento mori**, aceeași este și durata cugetării la *enigma incilciță*.

În nici una dintre ipostazele aduse în discuție, **mii**, ca alte cifre pe care textul eminescian le încorporează, nu trece pragul judecăților cantitative și nu devine obiect al raționamentului bătrînului dascăl din **Scrisoarea I**, care, ca și eroul din **Sărmanul Dionis**, *într-un calcul fără capăt tot socoate și socoate* pentru ca să sprijine *într-un număr* lumea și vecia.

Materie numerică inferioară, incapabilă să configureze învelișul lăuntric al ființei, **mii** ori **patru** ori **tuspatru** ori **amîndoi**, ca și **doi** și **a doua** conduc spre o anume dimensiune a ființei, angrenată, pare-se, doar în social și de aceea redusă la doar o percepție ironică drept *saltimbanci, irozi, ori crai ai cărților de joc* în **Scrisoarea IV**, drept *copii ai lumii mici* în **Scrisoarea I**. Într-un astfel de univers, ființa se recunoaște ca rezultat al unui calcul imputabil divinului, fie acest calcul adunare sau scădere. Sub incidența celui dintîi se situează catastrofa eroare de a fi *în absolut* sau ca ipostază a creției. *Dumnezeu*, spune poetul referindu se ironic la sine, *la adițiunea lumii a greșit cu unul...* Corecția acestei erori se realizează cînd intervine *diviziunea și scăderea*, respectiv cînd *la nimic reduce moartea cifra* vieții cea obscură.

Simple deghizări ale esenței, ipostaze vremelnice ale ființei, cifre cu pretenție de a surprinde contururi și, în același timp, ironice aproximări cu care spiritul se joacă, *zeci de...*, *sute de...*, **mii de...**, ori chiar **mii și mii...** denumesc cu inexactitatea ce le caracterizează multiplicitatea care își arogă prestigiul totalității și al infinitului, fără ca prin substanța existențială pe care o subsumează să asigure transcederea. Multiplicitatea nu semnifică, în fapt, decît o *exterioritate fără un raport al existentului cu totalitatea absolută, fără raportul prin care să se poată calcula profunzimea ființei, implicarea acesteia în destinul totalității*<sup>28</sup>. Singur **unu**, număr și nu cifră, se poate referi la ceea ce este mai mult decît eul rezultat din ruptura totalității, singur **unu**, ca număr, poate desemna o realitate intramundană— rezultat al unei continue separații și al unei perpetue refaceri. Doar **unu** poate semnifica, totodată, miraculoasa contracție a sentimentului existenței în solitudinea care participă la jocul rupturii de totalitate, după cum doar **unu** poate promite recuprinderea *finitului eului în totalitatea infinitului*<sup>29</sup>.

Cunoașterea naturii lui **unu** implică, înainte de toate, o circumscriere a ideii de *creație*. Ceea ce-l poate preceda pe **unu** este doar creația. Prima dificultate într-o astfel de încercare, o constituie însăși ideea de **multiplicitate**, care apare ca unită în totalitate, dar nu și identică cu aceasta. **Unu** apare ca o totalitate neunită, fiind o creație din nimic, care *rupe sistemul, pune un existent în afara oricărui sistem, acolo unde libertatea sa e posibilă și absolută*<sup>30</sup>.

**Unu** presupune creația din nimic a ceva care dobîndește în același timp trăsătura unei ființări dependente, dar a unei dependențe *fără pereche*. **Unu**, ca ființă dependentă, dobîndește din dependența sa unică și excepțională, *din relația invizibilă pe care o întreține cu o alteritate, însăși independența sa, exterioritatea sa în raport cu sistemul*<sup>31</sup>. Se crede că o astfel de *existență creată nu-și găsește unicitatea în caracterul limitat al ființei sale, iar structura concretă a unei astfel de reprezentări nu se deduce din finitudinea sa*<sup>32</sup>.

Idee care luminează *ființa*, numărul, în general, și **un** sau **unul**, în particular, participă la cosmogonie pentru a configura ceea ce Eminescu numește *identitatea numerică* și, am adăuga, *materială a ființei*. Interpretat în acord cu texte sanskrite, din care citează exegeți ai creației eminesciene preocupați de filiații<sup>33</sup>, **un** din **Scrisoarea I** și **unul** din **Rugăciunea unui dac**<sup>34</sup> par să împrumute din Brahma ori din Kama libertatea pe care Principiul o are de a fi identic sieși și, în același timp, apt să încorporeze totalitatea. **Un** și **una**, numere— simbol pentru a-l desemna pe Brahm<sup>35</sup> în variantele **Luceafărului** nu dau însă seama de univers, de acea mișcare spre unitate a corpurilor cerești, nesimțindu-se parte în raport cu întregul, ci tocmai de contrariul unei astfel de mișcări. **Un**, pe care, zadarnic, îl echivalăm cu Brahma<sup>36</sup>, este expresia ființei care conține totalitatea și nu expresia vreunei totalități care se reface prin adiție. **Un**, ca totalitate, e supus



astfel unei ființări tragice; el consemnează o esență ce **a fost** înainte ca **un** să se fi configurat; **un** este astfel o entitate al cărei trup cuprinde **Totul**, căci **un**-ul poate fi înlocuit cu orice entitate, începînd cu Brahma și încheind cu Pămîntul. În acest fel, **un** participă la jocul *totalității universului*, dar, în același timp, își rezervă dreptul de a fi esența din exterioritate divinului, elementaritate aptă de individuație, asemeni, dar nu identică, nici inferioară lui, totalitate, poate, predivină, din care divinul însuși își poate trage obîrșia. Așa putem percepe acest număr, în acord cu o interpretare a imnului vedic de către Eminescu: *Și fără de răsuflet sufla în sine însuși / NE MAI NUMITUL UNUL... / Și afară de aceste / Nimic n-a fost pe atunci...*

**Un** și **unul** eminescian depășesc atributele divinului prefigurînd o entitate care, ironică, regizează existența, o transformă cînd în comedie, cînd în tragedie și o lasă apoi să devină, pentru că între atributele acestui /acestor numere se regăsește și libertatea creatorului de a face, concret sau abstract, *ce vrea din propria sa făptură*.<sup>37</sup> Într-o descindere dinspre număr spre o atare esență denumită prin **un** și **unul**, procedînd sinonimic, am putea vedea în acest increat sau predivin echivalentul lui *ens*, pentru că *ens* este etern și nemărginit, fără timp și fără spațiu, fără cauzalitate, întrucît *ens* apare drept *depășirea transcendenței*<sup>38</sup> înseși. Acceptînd-o ca atare, am fi satisfăcuți pentru că am putea constata cum tot ce este numit își pierde esența. Am face, pe această cale un pas înainte în a echivala **numărul** cu ființa care, perpetuu, își găsește substitute, confirmînd astfel faptul că ea este *în discuție în ființă și nu în cauză, întrebarea asupra ființei neputînd fi susținută decît prin receptarea acesteia ca profunzime fără limită, cîtă vreme a fi ființă înseamnă a fi numai ființa care este*<sup>39</sup>. Tautologică la prima vedere, această definiție are avantajul unei definiri *nonontologice* a ființei<sup>40</sup>. În acest fel, existentul se înalță la rangul de *categorie în care se identifică propriul definit*<sup>41</sup>; a defini ființa ca fiind înseamnă a o elibera de orice determinare circumstanțială, a o repera întotdeauna în existență, chiar dacă referirea se face la o entitate nedeterminată, a cărei expresie dobîndește atribute negative<sup>42</sup>.

O atare definire a ființei depășește modelul care articula doar opoziția *ființă /neființă*, postulîndu-se un concept nou, cel de *preființă* sau de *ființă fiind*, în care se legitimează starea nedeterminată și nesupusă determinării a ființei ca viețuire care, în expresia eminesciană, *cură uitînd izvorul...* Consecințele unei astfel de definiri privesc principalele concepte ce articulează viziunea poetică. *Timpul* nu va mai fi astfel diferența dintre *eu* și alteritatea *euului*. Această diferență, situîndu-se în afara timpilor detașați mecanic, apare ca *nondiferență*<sup>43</sup> și nu face din conștiința existenței de sine sursa interogațiilor tragice.

Tot astfel acceptînd-o, ființa se va elibera de *sentimentul limitei*<sup>44</sup> generator de conflict între ipostazele sale de *eu* și de *alteritate*. *Preființa* sau *ființa fiind* nu este marcată de atributele divinului, ea nu participă la o opoziție sacru /profan nici pe poziția determinatului ontic, nici pe cea a nedeterminatului și nu cunoaște astfel separația *eu* și *altul*, căci memoria *fiindului* reia perpetuu, se întoarce și suspendă deja *împlinitul nașterii și al naturii*<sup>45</sup> făcînd ca *eu* să se instituie, *eu să-și asume azi și ceea ce în trecutul absolut al originii nu se constituia în subiect al reflecției și ceea ce de atunci, detașat, se poate gîndi ca fatalitate*.<sup>46</sup>

Între *naștere* și *moarte* se instituie însă *fiindul*, care face ca timpul istoriei universale, chemat altcîndva ca *fond ontologic*, să nu înzestreze existentul cu convingerea că *el nu se integrează în totalitatea cosmică decît prin moarte*.<sup>47</sup>

Înzestrat cu aptitudinea<sup>48</sup> mărturisită de prințul călător din *Povestea magului călător în stele*, existentul a cărui substanță se dovedește cea a *ființei fiind* are o singură preocupare. Viața i se înfățișează acestuia drept călătorie, pentru ca moartea să nu mai aibă semnificația ontică<sup>49</sup> pe care o regăsim la romantici. Din aceeași pricină nici în cazul lui Dan - Dionis nu se ajunge la moarte în urma săvîrșirii erorii<sup>50</sup>, dar nici la izbăvire, pentru că *ființa fiind* nu gîndește în termeni care să includă ideea de *limită ontică*. Celui căruia îi este permis să susțină:



*Eu și cu tine un singur eu  
Un punct, o umbră, fără destin...  
Un punct, o cifră care nu trebuie...  
Sînt ca un număr necunoscut  
În suma lumii unul mai mult...*

moartea, a sa sau a altuia, nu-i mai spune nimic.

Totuși, plonjarea în această fericire a *ne-morții*, săvîrșită de pe poziția *ființei fiind*, nu presupune, în poezia eminesciană, o abstragere totală a existentului de sub dominația unei *conștiințe nefericite*. Număr în esență, *fiindul* emiescian trăiește paradoxala aventură de a fi, în același timp, *unul* cu conștiința faptului că e rezultatul unor aditii supuse erorii (*în suma lumii unul mai mult*) și *multiplul* asupra căruia se proiectează ironic conștiința solitudinii. Depășirea reprezentării binare a existenței ca *ființă / neființă*, realizarea unui model *ternar* (al cărui al treilea termen este însăși *ființa fiind*) îi permite existentului să se identifice cu *numărul*, să-și mistifice, ca într-un *carnaval sacru*<sup>51</sup>, importanța, spre a-și recunoaște în cele din urmă, postura de *veșnică încercare* și prin aceasta calitatea de ființare imperfectă.

### Referințe bibliografice:

1. Ioana Em. Petrescu, **Eminescu. Modele cosmologice și viziune poetică**, Minerva, București, 1978, p. 14.
2. Marin Tarangul, **Intrarea în infinit sau dimensiunea Eminescu**, Humanitas, București, 1992 p.56.
3. Theodor Codreanu, **Modelul ontologic eminescian**, Editura Porto-Franco, Galați, 1992, p. 99.
4. Ioana Em. Petrescu, **Eminescu**, curs ținut la Facultatea de Filologie, Cluj-Napoca, 1979.
5. Theodor Codreanu, **op. cit.**, p. 30.
6. Marin Tarangul, **op. cit.**, p. 51.
7. **Ibidem**, p. 51 ș.u.
8. Mihai Eminescu, **Opere**, VII, Editura Academiei București, 1977, p. 136.
9. **Ibidem**, p. 136.
10. V. Fanache, **Eseu despre vârstele poeziei**, Cartea Romanească, București, 1990, p. 34.
11. **Ibidem**, p. 36.
12. Theodor Codreanu, **op. cit.**, p. 39.
13. **Ibidem**, p. 36.
14. Jean-Marie Domenach, **Le retour du tragique**, Esprit, Paris, 1967, p. 55.
15. Dr. L. Paneth, **La symbolique des nombres dans l'inconscient**, Payot, Paris, 1976, p.142.
16. Mihai Eminescu, **op. cit.**, p. 104.
17. Theodor Codreanu, **op. cit.**, p. 32.
18. Mihai Eminescu, **op. cit.**, p. 113.
19. **Ibidem**, p.104.
20. Friedrich Nietzsche, **Nașterea tragediei**, Editura Pan, Iași, 1992, p. 22.
21. Mihai Eminescu, **Opere**, IV, Editura Academiei, București, 1952, p. 61.
22. Alain Guillerrou, **Geneza interioară a poeziilor lui Eminescu**, Junimea, Iași, 1977, p. 389.
23. După Thodor Codreanu, **op. cit.**, p. 83.
24. În **Scrisoarea I**: Mii pustiuri scînteiază sub lumina ta fecioară..., mii de valuri stăpînirea ta străbate, mii de case lin pătruns-ai prin ferești..., Într-o clipă-l duce gîndul mii de veacuri înainte...



25. În **Scrisoarea III**, Iar la poala lui cea verde mii de capete pletoase, / Mii de coifuri lucitoare ies din umbra-ntunecată.
26. În **Scrisoarea IV**: O, ascultă numa-ncoace /Cum la vorbă mii de valuri stau cu stelele proroace.
27. Într-o variantă a **Luceafărului**: Și mii de veacuri, neam de neam / Ca soarele și luna / Se nasc și mor în sîntu Brahm...
28. Emanuel Levinas, **Totalité et infini**, Editions Nijhoff L a Haye, 1961, p. 271.
29. **Ibidem**, p. 91.
30. **Ibidem**, p. 78.
31. **Ibidem**, p. 77.
32. **Ibidem**, p. 78.
33. Amita Bhowse, **Eminescu și India**, Junimea, Iași, 1977, p. 122 și Constantin Barbu, **eminescu. Poezie și nihilism**, Pontica, Constanța, 1991, p. 53.
34. În **Scrisoarea I**: un punct răsare și tot crește. În **Rugăciunea unui dac**: Căci unul erau toate și totul era una.
35. Se nasc și mor din Sfîntul Brahm / În care toate-s una.
36. În manuscrisele eminesciene regăsim : e Brahm, e un, e ken kai pan...
37. Constantin Noica, **Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești**, Editura Eminescu, București, 1975, p. 158.
38. Constantin Barbu, **op. cit.**, p. 52.
39. Emanuel Levinas, **Dieu, la Mort et le temps**, Figures, Grasset, Paris, 1993, p. 154.
40. **Ibidem**, p. 154 ș. u.
41. **Ibidem**, p. 216.
42. Ne referim la determinări tip **ne**, considerîndu-l pe **ne** un determinant pentru **ființă** și **margine**, **numit**, în realizări precum **neființă**, **nemargine**, **nenumit**.
43. Emanuel Levinas, **op. cit.**, p. 160.
44. Emanuel Levinas, **Totalité et infini**, p. 196.
45. Emanuel Levinas, **Dieu, la Mort et le Temps**, p. 196.
46. Emanuel Levinas, **Totalité et infini**, p. 27.
47. **Ibidem**, p. 26.
48. Eu văd **cifrele toate din lecția-mi de azi**. / **Deși a le pricepe nu pot...**
49. Emanuel Levinas, **Dieu, la Mort et le Temps**, p. 198.
50. Ioana Em. Petrescu, **Eminescu**, curs ținut la Facultatea de Filologie, Cluj-Napoca, 1979.
51. Vladimir Jankélévitch, **Le Je ne sais quoi et le presque rien**, PUF, Paris, 1957, p. 198.

### Locul lui „dînsul” în sistemul pronominal al limbii române

G. Gruia

Pronumele **dînsul** merită o evaluare periodică a statutului său lexico-gramatical, din cel puțin două motive:

Este unul dintre cele mai proteice elemente ale sistemului pronominal românesc. Produs întîrziat al limbii române, după aproximativ 1000 de ani de la formarea acesteia, **dînsul** a avut de la început soarta copilului din flori, nedorit, dar acceptat în cele din urmă. Bătînd la porțile unui sistem închis, cum este cel pronominal, el a găsit toate locurile ocupate și a trebuit să lupte din greu pentru supraviețuire. Spectacolul răspîndirii sale teritoriale, dezvoltarea regimului său sintactic, completarea paradigmei formale, căutarea disperată a unui contur semantic distinct



pentru a-și justifica existența, acest spectacol, precizăm, este palpitant și fascinant în sine, cel puțin cît un episod de telenovelă sud-americană.

b) **Dînsul** a devenit un cuvînt important, a cărui frecvență, în comunicare nu poate fi neglijată. E timpul, prin urmare, să captăm într-o regulă normativă utilizarea lui actuală.

1. Pronumele în discuție a fost atestat încă din secolul al XV-lea, dar în variante fonetice abandonate ulterior: **dens**, **dins**, **deînsu**, **diînsu**.<sup>1</sup> În forma actuală (**dînsul**), a fost reperat abia într-un document de la 1600, din nordul Moldovei<sup>2</sup>. Cercetările dialectale și cele de gramatică istorică<sup>3</sup> converg spre ideea că **dînsul** (<**de+însu**) este o inovație apărută în nord, nord-estul teritoriului de răspîndire a limbii române, o particularitate a graiurilor din Maramureș, Ardealul de Nord, Bucovina, Moldova de Nord. Acesta este centrul de iradiere a inovației, iar vehiculul inițial al răspîndirii ei par a fi fost textele rotacizante, preluate și tipărite de diaconul Coresi<sup>4</sup>.

Faptul că în cea mai mare parte a teritoriului lingvistic românesc **dînsul** a pătruns prin **limba scrisă** a avut mare importanță pentru destinul acestui cuvînt. În primul rînd, el a fost simțit în aceste zone ca aparținînd stilului cult, înalt, îngrijit, un element de limbă literară, un sinonim mai nobil al lui **el**. A fost primul punct cîștigat de acest nou-venit. Trebuie spus însă că, sinonimia **el – dînsul** era doar parțială. **Dînsul** nu se folosea în graiurile nord, nord-estice decît la acuzativ cu prepoziție și cu această distribuție limitată a funcționat și în limba literară două secole: XVII și XVIII. Abia în secolul XIX începe să-și lărgescă sinonimia, apărînd și la nominativ, iar ulterior și la genitiv-dativ. Aceste noutăți apar în aria sudică (Ardealul de Sud și Muntenia)<sup>5</sup>, unde **dînsul** era perceput ca un element alogen, mai ușor de supus oricăror modificări. Putem spune, prin urmare, că, în secolul XIX, **dînsul**, completîndu-și paradigma formală, extinzîndu-și distribuția la toate funcțiile sintactice, devine un dublet complet al lui **el**.

2. Această sinonimie totală, nu a însemnat, automat, o consolidare a poziției lui **dînsul** în sistemul pronominal. Starea de variație liberă **el/dînsul** nu se manifesta în egalitate distribuțională, balanța înclinînd categoric în favoarea lui **el**. Șansele pronumelui **dînsul** au cunoscut o creștere reală abia în momentul în care au apărut primele diferențieri semantice între acesta și concurentul său. Prima mișcare în acest sens a fost o restrîngere a sferei semantice, prin substituirea exclusivă la numele de persoane. **Dînsul** devine o formă pronominală caracteristică genului personal. Această nouată distribuțional-semantică apare în a doua jumătate a secolului XIX și se consolidează ulterior. Ea pornește tot din aria sudică a limbii române, unde, așa cum am mai arătat, **dînsul** avea un iz literar, nu era propriu limbii vorbite, de aceea și modificarea respectivă s-a făcut cu ușurință.

Dar inovația semantică decisivă, cea care a dus la impunerea definitivă a lui **dînsul**, a fost adăugarea sensului de reverență (politețe). Ea a devenit posibilă numai după ce s-a produs atracția genului personal și ca o consecință a acestui fapt. Se înțelege că zona de iradiere a fost aceeași, iar decalajul temporal nu a fost prea mare, de vreme ce la sfîrșitul secolului al XIX-lea apar deja primele atestări, cum este cea din „O scrisoare pierdută” a lui Caragiale:

„Am venit chemat de **doamna Trahanache**, pe **dînsa** voi s-o văz. Poți să adaugi chiar că mă grăbesc să mă întorc în temnița unde m-a aruncat disgrația **dumneei**”.<sup>7</sup>

Sextil Pușcariu, primul lingvist român care a observat această diferențiere semantică între **el** și **dînsul**, depune o mărturie interesantă pentru răspîndirea fenomenului la începutul secolului XX și ceva mai tîrziu:

„Pentru mine, **dînsul**, **dînsa** e mai respectuos decît **el**, **ea**. Vorbind despre bună-mea, ziceam întotdeauna **dînsa**; vordind despre un prieten, ziceam **el**. Această distincție am întîlnit-o și la alți cunoscuți, din regiuni toate deosebite.”

3. În secolul XX, **dînsul**, ca expresie a politeții, are trasee diferite în limbă și în lingvistică.

a). Majoritatea lingviștilor români au o atitudine rezervată față de perspectiva ca acest cuvînt să se impună în limba literară ca autentic pronume de reverență.



Iorgu Iordan n-a fost niciodată de acord cu cei care avînd "impresia" (care corespunde, măcar parțial, realității) că **el** etc., în prezența persoanei respective, este nepoliticos (sau mai puțin politicos), au recurs și recur mereu la **dînsul** etc. și adaugă imediat: "Uz pe care limba literară nu-l acceptă încă (și cred că nu trebuie să-l accepte)." <sup>8</sup> Ideea e reluată de același autor, împreună cu colaboratorii săi, în SMLRC: „La extinderea pronumelui **dînsul** au contribuit, pe de o parte impresia, falsă, că e mai „cult”, mai îngrijit decît **el**, pe de altă parte, impresia (care corespunde măcar parțial realității) că **el** sau **ea**, în prezența persoanei respective, este nepoliticos (sau mai puțin politicos).” <sup>9</sup>

În lucrarea **Corectitudine și greșală**, Valeria Guțu Romalo este mai tranșantă: "...lui **dînsul**, dimpotrivă, unii vorbitori îi atribuie o nuanță de reverență (pe care nu o avea și continuă să nu o aibă, din punctul de vedere al normelor limbii literare)" <sup>10</sup>. Mioara Avram, în **Gramatica pentru toți**, e și mai categorică: „Trebuie știut că în limba literară, **dînsul** nu este sinonim cu **dumnealui**, cum cred unii, ci numai cu **el** (decî pronume personal pur); **el** poate exprima, cel mult, o nuanță de politețe, aflîndu-se, din acest punct de vedere, între **el** și **dumnealui**.” <sup>11</sup>

Firește, **Gramatica Academiei** <sup>12</sup> merge pe aceeași linie, a lui **dînsul** ca pronume personal pur, iar manualele școlare preiau și subliniază mereu acest aspect. Dictionarele, în consecință, îl definesc pe **dînsul** prin sinonimia cu **el**. Avem de-a face, după cum se vede, cu un punct de vedere oficializat.

b) În ciuda acestei reticente a specialiștilor, evoluția semantică a pronumelui **dînsul**, în secolul XX, a confirmat intuiția lui Sextil Pușcariu. De altfel, încă la mijlocul veacului, doi cercetători bucureșteni, A.I. Niculescu și Alexandra Roceric, semnalau caracterul depășit al sinonimiei **dînsul** - **el**, afirmînd: "În punctul ultim al evoluției sale, astăzi, **dînsul** tinde așadar să se încadreze în categoria pronumelor de politețe." <sup>14</sup> Cu acest prilej, cei doi au lansat ideea constituirii "sistemului ternar al politeții" și la persoana a III-a (**el** - **dînsul** - **dumnealui**), după modelul existent deja la persoana a II-a (**tu** - **dumneata** - **dumneavoastră**) <sup>15</sup>

4. Examinînd acum, la sfîrșit de secol și de mileniu, statutul semantic al pronumelui **dînsul**, constatăm două lucruri:

a) Proba alternanței sinonimice în context exclude corelația **el** - **dînsul**. Într-o situație concretă, de comunicare, în prezența celei de a treia persoane, formularea **Dînsul spune că așa-i locul lui** este simțită astăzi la fel de incongruentă semantic ca și celebra întrebare: **Domnule, e al dumatle ciinele care vine după tine?** Aceasta înseamnă că diferența **el** - **dînsul** este similară cu cea dintre **tu** și **dumneata**, iar utilizarea coreferențială a lui **dînsul** și **el**, în același enunț, reprezintă un fel de anacolut semantic.

b) Aceeași probă confirmă sinonimia **dînsul** - **dumnealui**: **Dînsul spune că așa-i locul dumnealui**.

În consecință, schema ternară a politețe, din varianta Niculescu - Roceric, trebuie modificată în felul următor: **el** - **dînsul/dumnealui** - **domnia sa**.

5. Față de cele arătate mai sus, se impun cîteva precizări.

a) Sinonimia **dînsul** - **dumnealui**, pentru politețe medie, este reală în limba literară actuală, dar egalitatea lor nu funcționează, și la nivel distribuțional. **Dînsul**, deși are paradigmă completă, e preferat mai ales cu formele de nominativ-acuzativ. Pentru genitiv-dativ este utilizat sinonimul său, **dumnealui**. Această complementaritate distribuțională prezintă avantaje stilistice, întrucît elimină repetițiile supărătoare de tipul **Dînsul spune că așa-i locul dînsului** sau **Dumnealui spune că așa-i locul dumnealui**.

b) Varianta **Dînsul spune că așa-i locul lui**, inacceptabilă astăzi, din motivele arătate mai sus, poate fi modificată și altfel, înlocuindu-se pronumele personal în genitiv cu un adjectiv posesiv: **Dînsul spune că așa-i locul său**.

Avînd un iz livresc și o utilizare mai puțin frecventă în limba vorbită, adjectivul posesiv de persoana a III-a (**său**, **sa**, **săi**, **sale**), primește o nuanță de respect, care-l face compatibil nu numai cu **dînsul dumnealui**, ci și cu **domnia sa**:



„Domnului președinte i s-a creat prea mult iluzia că este prețuit pentru calitățile **domniei sale** și pentru priceperea **sa** în politica economică.” („Adevărul”)

c) S-ar putea ca tocmai diferența de politețe dintre **lui** și **său** (respectiv, **ei** - **sa**) să fi dus la instalarea lui **domnia sa** ca pronume favorit pentru politețea maximă. El apare foarte frecvent astăzi în această ipostază, spre deosebire de perioada anterioară, când se folosea în ocazii cu totul excepționale, întrucât substantivele **domn/domnie** erau prohibite. Utilizarea actuală, excesivă pe alocuri, poate fi interpretată și ca o reacție firească de „recuperare”. În plus, **dumnealui** a decăzut în rang, s-a tocit, a dobândit conotații familiar-ironice.

d) Desprinderea de **el** și instalarea în poziție egală cu **dumnealui** nu par a fi cap de linie pentru evoluția distribuțional-semantică a lui **dînsul**. Tentativele de compatibilizare contextuală cu **domnia sa**, care nu sînt puține, arată că trebuie să ne așteptăm la o continuare a parcursului său spre o politețe maximă. Un exemplu:

„Ceea ce nu l-au informat consilierii pe domnul Constantinescu și dînsul nu a știut sau a neglijat conștient, cum susține **domnia sa**, a fost reacția de atunci a unor intelectuali care la început îl sprijiniseră total” („Adevărul de Cluj”)

4. **Concluzii.** Secolul XX a impus, treptat, valoarea de politețe a pronumelui **dînsul** în limba literară. Vigoarea cu care s-a produs această modificare se explică prin faptul că inovația a apărut la baza piramidei lingvistice, acolo unde lucrurile se tranșează, repede, fără prea multe ezitări, iar noutățile acceptate au alt ritm de generalizare.

S-ar putea ca impulsul inițial să-l fi constituit o impresie falsă, potrivit căreia **dînsul** doar „părea” mai „cult” și mai „respectuos” decît **el**. Dar, falsă sau nu, această percepție a dus la o inovație semantică importantă, omologată și de limba literară. Mecanismul de declanșare și evoluție a fenomenului este, desigur, interesant pentru specialiști, dar neacceptarea unei realități lingvistice numai pentru faptul că a fost generată de niște premise discutabile este păgubitoare.

**Dînsul**, sinonim cu **el**, a devenit un element arhaic, regional. Faptul că în graiul moldovean, de pildă, **dînsul** este echivalent cu **el**, chiar dincolo de genul personal, nu justifică excluderea lui din sistemul pronumelui de politețe, așa cum se procedează acum în manuale și în tratatele de specialitate. Nici faptul că Sadoveanu sau Coșbuc foloseau cele două cuvinte (**el** și **dînsul**) în alternanțe sinonimice nu justifică această atitudine. Ei reprezintă o anumită zonă lingvistică, un anumit timp istoric, ceea ce s-ar putea spune și în cazul altor scriitori români.

Considerăm că ar fi păcat ca, în timp ce limba își vede de drumul său, specialiștii, dascălii să păzească cu prea multă înverșunare o normă depășită.

## Note

1. Cf. Fulvia, Ciobanu și Finuța Asan, **Formarea cuvintelor în limba română. Vol. I, Compunerea**, Ed. Academiei, Buc., 1970, p.8191.
2. Cf. Al. Niculescu și Alexandra Roceric, **Pronumele „dînsul” în limba română**, în SCL, VIII, 1957, nr. 3, p.316.
3. O analiză a acestor cercetări se găsește la Al. Niculescu și Alexandra Roceric, op cit, p.318-322.
4. Vezi, pentru argumentare, Al. Niculescu și Al. Roceric, op. cit., p.320.
5. Fenomenul este urmărit și ilustrat prin exemple de aceeași cercetători, citați anterior (Niculescu-Roceric, p. 324-328).
6. Apud Niculescu-Roceric, op. cit., p.332.
7. Sextil Pușcariu, **Limba română, I. Privire generală.**, Ed. Minerva, Buc., 1976, p.108.
8. Iorgu Iordan, **Limba română contemporană**, ed. a II-a, București, 1956, p.386.
9. Iorgu Iordan, Valeria Guțu Romalo, Al. Niculescu, **Structura morfologică a limbii române contemporane**, Ed. Științifică, Buc., 1967, p.127.



10. Valeria Guțu Romalo, **Corectitudine și greșală (Limba română de azi)**, Ed. Științifică, Buc., 1972, p. 97-98.
11. Mioara Avram, **Gramatica pentru toți**, Ed. a. II-a revăzută și adăugită, Ed. Humanitas, Buc., 1967, p. 164.
12. Vezi **Gramatica limbii române**, ed. a II-a, vol. I, Ed. Academiei, București 1963, p. 14 1-148.
13. A se vedea, de exemplu, **Dicționarul limbii române moderne**, Ed. Academiei, Buc., 1958, p. 234: **Dînsul, dînsa** - pron. pers. **El, ea**,
14. Al. Niculescu și Alexandra Rocerici, **op cit.**, p. 338.
15. **Ibidem**, p. 337.

## Flexiunea substantivală actuală. Analitic și sintetic

Veronica Chinde

În cadrul dinamicii actuale a limbii române, flexiunea substantivală oferă spre cercetare fenomene lingvistice interesante.

Flexiunea substantivală cuprinde variațiile de formă și conținut ale substantivului, în funcție de gen, număr, caz și determinare<sup>(1)</sup>. Nu ne vom opri în mod special asupra categoriilor de gen și număr, decît în măsura în care acestea influențează formele cazuale ale substantivului, obiectul acestei prezentări fiind declinarea substantivelor („flexiunea substantivului după caz”)<sup>(2)</sup>.

În trecerea de la limba latină la limba română (și la limbile romanice, în general), au loc o seamă de modificări nu numai sub aspect fonetic, ci și morfologic și sintactic; formele cazuale latinești se reduc, manifestîndu-se un sincretism cazual foarte pronunțat, fapt care are drept consecință, în domeniul romanic occidental, alegerea prepozițiilor și a articolului pentru a suplini rolul desinențelor în flexiune<sup>(3)</sup>.

Un rol foarte important în limba română îl are articolul, însă „apariția articolului nu este condiționată de simplificarea flexiunii și nici n-o condiționează, dar simplificarea flexiunii și apariția și consolidarea articolului se întîlnesc în evoluție istorică și se sprijină reciproc, în sensul că articolul devine și o marcă de flexiune cazuală a numelui”<sup>(4)</sup>.

Dacă în domeniul flexiunii nominale celelalte limbi romanice au un caracter preponderent analitic, limba română este singura limbă ce a păstrat desinența de genitiv-dativ pentru singularul substantivelor feminine, fapt care o face să se încadreze între limbile cu caracter sintetic.

Substantivele feminine de declinarea I (sg. -ă/ pl. -e) păstrează din latină două forme de singular: N.-Ac. **casă**, G.-D. **case** (formă care o continuă pe cea din latină: **casae**)

Cum în latină genitiv-dativul singular avea aceeași desinență cu nominativul plural, în română genitivul singular e identic cu nominativul plural. Însă la substantivele masculine și neutre nearticulate, toate formele latinești s-au redus la una singură pentru plural, cu excepția vocativului singular: N.Ac. **bărbat** – V. **bărbate**.

Utilizarea articolului hotărît postpus întărește declinarea sintetică a substantivului românesc (declinarea cu articol hotărît enclitic fiind o declinare prin sufixație), pentru că, dacă la nominativ sau acuzativ substantivele pot apărea cu sau fără articol, genitivul și dativul pretind în mod obligatoriu prezența unui determinant.

Însă un element foarte important în dinamica limbii este simplificarea flexiunii prin unificarea desinențelor de genitiv și dativ la substantivele feminine. Pe lîngă aceasta, desinențele, la rîndul lor, se simplifică: **-eei > -ei > -ii > -îi (î)**, astfel: **casei > casei**, iar în



vorbirea obișnuită se aud formulări de genul: **casii, căși**, acest fenomen încadrându-se în tendința de modificare a elementelor sufixale (desinențe și articole), modificare care se integrează tendinței generale de simplificare și reducere a flexiunii nominale și a celei de întărire a articolului ca afix flexionar<sup>(5)</sup>.

Tot de flexiunea sintetică țin și desinențele pentru vocativ singular:

-masculin: **-e** *bărbate!, Victore!*

**-ule** *omule!, lupule!*

-feminin: **-o** *Ecaterino!, soro!*

Alte elemente care sprijină sintetismul sînt semnalate de unii lingviști. Astfel, Alexandru Graur consideră că pentru genitiv, introducerea prepoziției **contra** este „împotriva tendinței spre analitism”<sup>(6)</sup>. Tot Graur atrage atenția asupra faptului că și dativul, care are o largă răspîndire în stilul publicistic și administrativ reprezintă o influență a limbilor străine, iar dezvoltarea lui nu se datorează unei tendințe proprii limbii române<sup>(7)</sup>: *cimentul necesar turnării fundației, identificîndu-se rolului, perioadă favorabilă înșămînțării terenurilor*.

Dacă articolul hotărît enclitic accentuează declinarea prin sufixație, articolul nehotărît (proclitic) și articolul masculin proclitic **lui** reprezintă elemente încadrabile declinării analitice a substantivului. În timp ce articolul hotărît enclitic și articolul nehotărît, pe lângă rolul de determinare îl au și pe acela de a marca formal cazul substantivului, articolul proclitic **lui**, utilizat cu substantivele proprii masculine a devenit un morfem cazual, avînd exclusiv rolul de a marca genitiv-dativul substantivului: *lui Ion, lui Dan, lui Marin, lui Radu*. Prin folosirea formelor de genitiv-dativ cu articol proclitic, limba română accentuează caracterul analitic al declinării nominale, care se apropie pe această cale de tipul de declinare analitică din celelalte limbi romanice. Spre deosebire, însă, de celelalte limbi romanice, care dispun doar de prepoziții în exprimarea analitică a raporturilor cazuale, în limba română, **lui** este un procedeu neprepozițional<sup>(8)</sup>.

În limba veche exista un articol proclitic și pentru genitiv-dativul substantivelor feminine<sup>(9)</sup>: *feciorul îi Nechiforeasă, Anița sora I băniasă, spuseră îi Tamar, ispitirea a ei voastre credințe*. Prezența articolului feminin proclitic a fost explicată prin influența pe care a exercitat-o declinarea cu articol masculin proclitic asupra femininelor.

În limba actuală, se folosește **lui** cu funcție feminină, trecînd de la substantivele feminine nearticulabile enclitic (*lui Jeni, lui Carmen, lui Neli*) și la cele articulabile: *lui Irina, lui Maria, lui Ana*. **Lui** proclitic este folosit și cu substantivele comune ce denumesc relații de rudenie, asimilate numelor proprii, relații sociale, de vecinătate. Aici **lui** nu mai are rolul de a individualiza, ci doar de a exprima cazul, deoarece aceste substantive au grad de individualizare maximă, articularea nemaifiind necesară<sup>(10)</sup>: *lui tata, lui mama, lui vecinul, lui nașu(l), lui finu(l)*.

O și mai largă utilizare are **lui** proclitic cu substantivele urmate de adjectiv posesiv, cu care fac corp comun, resimțite ca o singură unitate și care, astfel, nu pot fi articulate enclitic: *lui frate-meu, lui soacră-sa, lui tată-tău, lui stăpînu-său, lui vecinu-tău, lui unchiu-meu*.

Al. Graur consideră că dezvoltarea acestor construcții în care **lui** proclitic apare și acolo unde este posibilă articularea enclitică „se situează perfect pe linia generală a evoluției limbii române ca limbă romanică”<sup>(11)</sup>.

Analitismul cîștigă teren și prin utilizarea prepozițiilor în exprimarea cazurilor oblice. În româna actuală se constată existența unor prepoziții specializate, aflate într-un stadiu avansat de morfemizare: prepoziția **pe** cu acuzativul și prepozițiile **a** și **la** în construcții echivalente cu genitivul și dativul, incluse de Gramatica Academiei la elementele de flexiune analitică<sup>(12)</sup>.

Pentru acuzativ, morfemul **pe** marchează poziția sintactică de complement direct. Considerat de unii specialiști ca marcă a genului personal în limba română, morfemul **pe** s-a extins și la alte substantive, apoi la numerele, adjective substantivate, pronume, devenind treptat marcă a



acuzativului complement direct, indiferent că e vorba de persoane sau nu: *L-am văzut pe Ion / pe el / pe prostul, l-am văzut pe trei dintre ei.*

Pentru genitiv, prepozițiile acceptate de limba literară sînt **a** și **de**. Prepoziția **de** era frecventă în limba veche (*cale de cetate, casa de Domnul*), în limba actuală e frecventă în limbaj poetic (*mijloc de codru, negură de vremi, freamăt de frunze*) și în limbaj popular (*virf de deal, virf de lemn, margină de sat*).

Prepoziția **a** e impusă de prezența numeralului cardinal (*tata a trei copii*) și de adjectivul **tot** la singular (*participarea a toată clasa*)<sup>(13)</sup>.

Neacceptate de limba literară sînt construcțiile cu prepoziția **la** sau compusa **de la** utilizate în situații în care norma literară cere genitivul. D.D.Drașoveanu consideră că nu există decît o diferență cantitativă, nu și una calitativă între formulări de tipul: *solzii peștilor sînt...* și *solzii la pești sînt...*<sup>(14)</sup>.

Dintre valorile genitivului, cea care permite construcția prepozițională este posesia (cu nuanțările de apartenență și dependență): *nasturii (de) la haină, rama (de) la geam, mama la fete, tata la băiat, ușa (de) la casă, gura la coasă, în coarne la cerb ș.a.m.d.*, genitivul subiectiv sau cel obiectiv nu pot fi construite cu prepoziția **la**. Această prepoziție tinde însă să fie utilizată și cu construcții în care există un numeral cantitativ: *tata la trei copii, mama la două dintre fete, sora la un prieten de-al ei*. **La** își găsește utilizări și cu prepoziții sau locuțiuni prepoziționale care cer genitivul: *în față la magazin, în spate la cinematograful*, de obicei construcții care implică o nuanță locală.

Dativul este cazul complementului indirect, a cărui valoare principală este atribuirea. Limba literară acceptă construcțiile prepoziționale echivalente cu dativul „atunci cînd complementul e nume de persoană la plural și mai ales însoțit de un numeral sau alt determinant cu sens cantitativ”<sup>(15)</sup>: *Comunică la toți participanții; La trei le-a tăiat capul.*

Construcția prepozițională cu **la** poate apărea cu verbele care indică adresarea, atribuirea: **a grăi, a zice, a spune, a mărturisi, a sluji, a închina, a face**. Gramatica Academiei consideră că aceste construcții alcătuite dintr-un acuzativ cu prepoziția **la** în locul dativului se datorează uneori imitării unor construcții prepoziționale dintr-o limbă străină (franceza sau germana)<sup>(16)</sup>. Dar frecvența construcțiilor de acest fel în limba vorbită nu poate fi explicată printr-o astfel de influență; asemenea construcții au existat în limba română încă din perioada veche de dezvoltare a limbii<sup>(17)</sup>: *Spun o poveste la copii, Dau mincare la pisică, Îi fac un cadou la mama, Le zice la părinți numai ce vrea, Te spun la mama, Spune la oameni numai minciuni etc.*

Construcțiile prepoziționale cu **la**, echivalente cu dativul, pot înlocui chiar și procliticul **lui** cu substantivele proprii (masculine și feminine): *Îi dau cartea la Mihai / la Ana.*

Tot pe linia accentuării analitismului se situează și neacordarea adjectivului care determină un substantiv în genitiv sau dativ: *...conform hotărîrii acceptată de majoritatea..., ...contra hotărîrii acceptată de majoritatea...* Acest dezacord este semnalat de Ovid Densusianu și în limba veche<sup>(18)</sup>: *mîntuirea casei aceasta*; sau tendința de a folosi nominativul în locul vocativului cu desinențe specifice: *Mario! - Maria!, Victore! - Victor! etc.*

Ceea ce putem constata după o examinare chiar sumară a raportului dintre elementele de flexiune sintetică și cele de flexiune analitică, este faptul că flexiunea sintetică se simplifică din ce în ce mai mult, iar structurile analitice ocupă un domeniu tot mai extins al declinării, dar care au o utilizare largă la nivelul limbii vorbite, familiare. Pentru genitiv și dativ, construcțiile prepoziționale sînt în variație liberă cu cele sintetice, rămînînd la alegerea vorbitorului cînd să folosească o formulare sau alta. Unii specialiști consideră că avem de-a face cu o posibilă mutație tipologică ( Valeria Guțu Romalo ), vom vedea însă, dacă limba va depăși sau nu acest prag.



### Note

1. Pornim de la faptul că articolul nu este parte de vorbire, ci morfem al categoriei determinării.
2. Vezi, Paula Diaconescu 1970, p. 83.
3. *Ibidem*, p. 199.
4. Iorgu Iordan, Vladimir Robu, *LRC*, 1978, P. 355.
5. Paula Diaconescu, 1970, p. 201.
6. Al. Graur, 1968, p.299.
7. *Ibidem*, p. 298.
8. Iorgu Iordan, Valeria Guțu Romalo, Al. Niculescu, 1967, p. 171.
9. Ion Gheție, Al Mareș, 1974, p. 230.
10. Paula Diaconescu, 1970, p. 240.
11. Al. Graur, 1968, p.160.
12. Vezi, G.A., I, 1966, p. 50.
13. Valeria Guțu Romalo, *Substantivul românesc între analitic și sintetic*, în *SCL*, 1-2/1994, p. 36.
14. D.D.Drașoveanu, 1997, p. 27.
15. Vezi, G.A., II, 1966, p. 165.
16. *Ibidem*, p. 165.
17. În *Gramatica românească* din 1828, Ion Heliade Rădulescu prezintă declinarea substantivului ca exclusiv analitică (prepozițională): Ac. cu **pe**, G. cu **de**, D. cu **la**, Abl. cu **de la**.
18. O. Densusianu, II, 1961, p. 241.

### Bibliografie

- Densusianu, Ovid, **Istoria limbii române**, vol. II (Secolul al XVI-lea), ediție îngrijită de prof. univ. J. Byck, Editura Științifică, București, 1961.
- Diaconescu, Paula, **Structură și evoluție în morfologia substantivului românesc**, Editura Academiei, București, 1970.
- Drașoveanu, D. D., **Teze și antiteze în sintaxa limbii române**, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 1997.
- Graur, Alexandru, **Tendențele actuale ale limbii române**, Editura Științifică, București, 1968.
- Gruță, G., **Dinamica limbii române actuale**, Curs ținut la Facultatea de Litere, Studii aprofundate, anul universitar 1999-2000.
- Gramatica limbii române**, vol. I-II, Ediția a doua revăzută și adăugită, Editura Academiei, 1966.
- Guțu Romalo, Valeria, **Substantivul românesc între analitic și sintetic**, în „*Studii și cercetări lingvistice*”, XLV, nr. 1-2/1994.
- Heliade Rădulescu, Ion, **Gramatică românească**, din 1828, ediție și studiu introductiv de Valeria Guțu Romalo, Editura Eminescu, București, 1980.
- Iordan, Iorgu, Guțu Romalo, Valeria, Niculescu, Al., **Structura morfologică a limbii române contemporane**, Editura Științifică, București, 1974.
- Iordan, Iorgu, Robu, Vladimir, **Limba română contemporană**, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978.
- Neamțu, G. G., **Probleme controversate în morfosintaxa limbii române**, Curs ținut la Facultatea de Litere, Studii aprofundate, anul universitar 1999-2000.



## Metode și perspective în abordarea proverbului

Oana Aurelia Gencărau

### 0.0. Considerații generale

0.1. Pînă la definirea expresiilor paremiologice ca *manifestări ale capacității de vehiculare a ideilor și conceptelor de către limbaj*, ca *forme de limbaj* ori ca *modalități de expresie* care apelează la *constatări și experiențe acumulate în timp, șlefuite și condensate în grai*<sup>1</sup>, această clasă a cunoscut definiri ce țin strict de componentele de conținut mult mai ușor de remarcat decît cele de structură.

0.2 *Apartenența la limbaj și partea de specificitate* a acestor modalități de expresie și de comunicare sînt aspecte asupra cărora s-a insistat cu o considerabilă întîrziere pentru că, din perspectiva conținutului, proverbele interesau, în cel mai bun caz, ca forme logice în care *experiența*<sup>2</sup> unor comunități lingvistice concomitente se convertește. În măsură să conserve nu numai nivelul mental al unei/unor comunități, ci și expresia lingvistică a acesteia, proverbului i s-a recunoscut demnitatea de a avea o mai mare rezistență decît *lexicul propriu-zis*, însă această capacitate a proverbului de a conserva fapte de limbă a fost mereu pusă pe seama disponibilității acestuia de a ilustra viața, de a fi ecouri ale experienței, fără a se evidenția importanța *exprimării proverbiale pentru limbaj*<sup>3</sup> și dependența expresiei paremiologice de limbă.

### 1. Definire. Metode. Clasificare.

1.0. Definit, în consecință, doar în conținutul expresiei, proverbul apare ca *decupaj de sistem*<sup>4</sup>. Se remarcă, în acest sens, importanța proverbelor pentru antici și pentru medievali, unde acestea apar drept *norme*<sup>5</sup>, drept călăuze pentru viața practică<sup>6</sup>, drept mijloace de *împodobire a cuvîntului*<sup>7</sup>, ca text(e) cu funcție strict educativă<sup>8</sup> și, doar pe această cale, ca *metafore*.

1.1. Calitatea de *decupaj de sistem*, în special, de sistem filozofic a condus la reducerea conținutului clasei la o *încărcătură de sapiențialitate*<sup>9</sup> ce apare, în același timp, și ca fundament al unui stil filozofic regăsit în proverb. Fapt de limbă ce *exprimă*, din această perspectivă, *un eveniment particular și sugerează o normă*<sup>10</sup>, proverbul implică un *sens direct* și unul *figurat*.

1.2. Sensul direct est conținut, după Ruxăndoiu, în *stratul de suprafață* pentru că acesta este o *variantă particulară cu totul depășită de sfera semnificativă*; sensul figurat este considerat singurul *sens semnificativ* pentru că e *coextensiv înfinității de experiențe pe care expresia paremiologică o cuprinde*<sup>11</sup> și pentru că proverbele, ca modele, mediază experiența socială și experiența individuală<sup>12</sup>.

1.3 Calitatea de *metaforă*, pe care proverbul o dobîndește, e dependentă, în această perspectivă de abordare a clasei, de capacitatea sa de a *verifica în mod repetat experiența care transformă simpla constatare a faptelor în reprezentarea lor*.<sup>13</sup> Proverbele sunt, în această direcție, *semne* ale unor raporturi determinate dintre obiecte și nu reflectă doar înțelepciunea fondată pe o experiență referitoare la o conduită personală, la regulile vieții în societate sau la *comportamentul dirijat de voință sau supus fatalității*.<sup>14</sup> Fiind semne, susține Permiakov, nu este atît de importantă *finisarea lor*, cît ce anume reprezintă, care este situația lor vitală sau ideologică, ce se comunică prin ele. Opinia lui Permiakov se constituie într-un punct de plecare nu numai pentru sesizarea funcției de metaforă atribuită proverbului, ci și pentru clasificările ulterioare din domeniul paremiologiei; depășind problema funcției și atingînd-o pe cea a claselor, Permiakov<sup>15</sup> identifică patru clase de proverbe, după cum urmează:

- (a) proverbe susținute de raportul obiectului cu calitățile lui;
- (b) proverbe susținute de raporturile dintre obiecte;
- (c) proverbe susținute de dependența obiectelor;



(d) proverbe susținute de proprietățile obiectelor.

1.4. Generate de funcția textului 'proverb', clasele propuse de Permiakov, regăsite în principalele antologii<sup>16</sup>, au determinat trecerea dinspre o abordare strict tematică spre o abordare tipologică, premisă a unei definiții formale a acestuia.

1.4.1 În această direcție *funcțională*, o tipologie a proverbului, care ar putea integra fiecare constituent al clasei, după Pavel Ruxăndoiu<sup>17</sup>, ar putea fi asamblată prin recunoașterea următoarelor diviziuni:

- (a) proverbul prescripție (normă/indicație);
- (b) proverbul de atitudine (pozitivă/negativă);
- (c) proverbul de informație (general/particular).

1.4.2. Fără să apară ca o revenire la un criteriu de conținut, o propunere ulterioară celei pe care o regăsim la Pavel Ruxăndoiu vizează clasificarea proverbului popular în *grupe logico-tematice*. Nicolae

Roșianu crede în posibilitatea de a clasifica proverbul universal prin regăsirea invariantelor în acord cu un demers *pluridisciplinar*<sup>18</sup>.

1.4.3. Remarcînd importanța *metodelor moderne ale lingvisticii*, Cezar Tabarcea constată, la rîndu-i, insuficiența criteriilor tematice subliniind faptul că *un proverb este în primul rînd un context*, ceea ce impune o abordare care să evidențieze disponibilitatea oricărui proverb de a fi *în același timp mai mult decît o sumă a părților componente*, un proverb apărînd o *structură* care pretinde o abordare în funcție nu de temă, ci de *semnificația întregului text*<sup>19</sup>; abordîndu-l astfel, se poate trece la identificarea unor poziții tipologice generate de o *unitate semantică ce stă la baza organizării structurii* sau în funcție de *ceea ce rezultă, eventual, din relațiile esențiale ale acesteia*<sup>20</sup>. Referindu-se la diversitatea colecțiilor de proverbe, Cezar Tabarcea constată că doar în aparență clasificarea e realizată tematic; în esență, în majoritatea încercărilor de clasificare *se produce o operație de analiză lingvistică, pe unul din nivelele limbii*. Criteriile tipologice de genul *temă, cuvîntcheie, structură logico-semantică* conduc spre aceeași realitate în măsura în care nu se uită faptul că *proverbul este text*<sup>21</sup>. Acceptarea acestui statut apare ca o premisă pentru definirea proverbului. Demersul tipologic trebuie să fie precedat, în accepția lui Tabarcea de un demers de stabilire a criteriilor în funcție de care se va realiza *selectarea* în vederea alcătuirii corpusului de proverbe. Selecția, ca act ce succedă culegerea datelor, are la bază următoarele *aspecte*<sup>22</sup>:

- (a) *proverbul ca element funcțional specific*;
- (b) *proverbul ca text (ca enunț lingvistic specific)*;
- (c) *proverbul ca structură semantică și stilistică*.

De aceste *aspecte* depinde nu numai selecția și clasificarea proverbelor într-un corpus, ci și rigoarea și unitatea, în accepția lui Cezar Tabarcea. Perspectiva propusă este profitabilă pentru un corpus, lăsînd însă numeroase dificultăți pentru abordarea contrastivă și simultană a mai multor corpusuri. Semnificativă ni se pare în această direcție propunerea Christinei Barras care, în locul unei clasificări strict tematice și a uneia care să se realizeze în funcție de *cuvintele-cheie*, sesizează lexicometric relevanța unor operatori verbali<sup>23</sup> și dispune în funcție de acești termeni inventarul de proverbe în cinci mari clase, fapt care îi permite apoi să se lanseze în cercetarea *procesului de creație specific proverbului*.

1.5. Definirii funcționale, ce implică, pe de o parte criteriile de conținut, pe de altă parte, criteriile tipologice, i s-au opus o serie de definiri. De la a se referi la proverb ca la o *sentință care conține un adevăr confirmat*, definiție formulată de J. P. Leroux<sup>24</sup> și împărtășită chiar și de autorii antologiei de proverbe britanice<sup>25</sup>, ori ca la *un fel de legi degajate din zeci și sute de întîmplări asemănătoare*, definiție datorată lui C. I. Gulian<sup>26</sup>, chiar și pînă la a accepta că *proverbul este formularea scurtă a unei constatări cu valoare larg omenească, exprimată direct sau figurat*<sup>27</sup> se produce o schimbare de perspectivă ce ține de interesul pentru expresie. De altfel, Cezar Tabarcea<sup>28</sup> sesiza faptul că în definirea proverbului se pot identifica trei direcții:



- a) o direcție literar-folcloristică, vizînd încadrarea într-un gen sau specie literară;
- b) o direcție lingvistică, vizînd caracteristicile de expresie ale proverbului;
- c) o direcție logică, vizînd statutul logico-semiotic al proverbului și, adesea, încadrarea sa într-un anumit tip de propoziție logică.

Deplasarea interesului spre expresie își găsește explicația în faptul că s-a remarcat relativ devreme ca o caracteristică a proverbului *lapidarul sau brevilocvența*. Există și tendința de a da acestei caracteristici extensiunea unui atribut al întregului limbaj popular<sup>29</sup>; cele mai multe intervenții recunosc însă în extensiunea sintagmatică redusă a proverbului o caracteristică importantă a clasei. Astfel, B. J. Witing<sup>30</sup> crede că, pe lângă faptul că *însunează o situație sau recomandă o acțiune*, proverbul se reduce la o formulă corespondentă și în acord cu un principiu al economiei limbajului.

2.0 Acceptat în majoritatea culegerilor de maxime care au apărut în diferitele momente ale istoriei culturale, acest criteriu a fost considerat determinant atît în privința metodelor în funcție de care s-a realizat excerptarea variantelor paremiologice, cît și a celor de abordare a structurii proverbiale.

2.0 Cunoscutele *Dicta Catonis*, care s-au constituit prin secolul II e.n. și au circulat traduse apoi în multe limbi ale Europei, precum și *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX* datorată lui Valerius Maximus probează o tendință de conformare a maximei la caracteristica de bază a proverbului. În aceeași manieră, bogatul material de extrase din autorii greci și romani al lui Aulus Gellius din *Noctes Atticae* confirmă preferința pentru reducția sintagmatică. Aceeași tendință și în *De oratore*, în *De finibus bonorum et malorum*, ca și în *De legibus* și în *De officiis* unde Cicero își ornează stilul cu *expresii scurte de înțelepciune*. La rîndul său, Horatius, în *Ars Poetica*, Juvenal, în *Satirae*, Petronius și alții înțeleg prin proverb o formulă concisă cu o organizare lingvistică relativ stabilă, repartizată în contexte care exprimă concentrat un adevăr sau o opinie generală.

2.0 Corespondența pe care expresia paremiologică în structurarea ei și în adevărul comunicat o impune vine să confirme o serie de criterii pentru orice încadrare în clasa proverbului. Criteriul extensiunii sintagmatică și cel al operatorilor verbali au condus la alcătuirea mai multor antologii și au apărut, totodată, ca fundamente în abordarea paremiilor.

2.2.1. Înțelegînd prin proverb o formulă concisă cu o organizare lingvistică relativ stabilă, repartizată în contexte diferite, care exprimă un adevăr sau o opinie generală, vom alcătui, în cele ce urmează grupe a cîte trei proverbe din coduri culturale diferite.

2.2.1.1. Prima grupă conține proverbele<sup>31</sup>:

R: Cine seamănă spini să nu umble desculț.

L: Qui ventum seminabit metet turbinem.

A: Cine seamănă spini nu culege struguri.

Anticipînd, arătăm că prin cele trei expresii paremiologice regăsim, de fapt, trei moduri de realizare la trei popoare diferite a unuia și aceluiași proverb.

2.2.1.2 Al doilea grup e alcătuit din:

R: Corb la corb nu scoate ochii.

L: Manus manum lavat.

A: Peștele nu mănîncă pește.

Deși termenii acestor trei expresii paremiologice sînt atît de diferiți, se poate, totuși, spune că și în acest caz se comunică unul și același precept și, prin urmare, avem trei variante ale aceluiași proverb.

2.2.1.3. Am căutat să constituim primele două grupe din proverbe cum structuri cît mai apropiate. Propunem un al treilea grup constituit din:

L: Ne, vitans cinerem, in prunas incidas.

R: Vorba ca mierea, fapta ca spinul.

A: Oul de azi e mai sigur ca găina de mîine.



Remarcăm, în acest grup, că atît preceptul moral, cît și structurarea expresiei par diferite.

2.2.2.1. În cazul primului grup, distincția între secțiuni e evidentă. O primă secțiune e alcătuită din sintagme echivalente, respectiv din: *cine seamănă spini* (R) și (A), *qui ventum seminabit* (L); a doua secțiune e alcătuită, de asemenea, din sintagme echivalente, respectiv din: *să nu umble desculț* (R), *metet turbinem* (L), *nu culege struguri* (A). În prima secțiune, remarcăm un agent (*qui, cine*) și o procesualitate (*seamănă*). În a doua secțiune se distribuie inițial expresia procesualității (*culege, să nu umble, metet* care succedă procesualitatea din prima secțiune. Ultimul proverb, cel arab, exprimă cel mai bine raportul cauzal dintre procesualitățile dispuse în cele două secțiuni, prin operatorii verbali *seamănă/culege*. Grație acestuia, putem considera procesualitatea din a doua secvență ca o consecință a celei din prima secvență, cauza acesteia fiind 'actul' ce se constiuie, în prima secvență ca o abatere de la o normă. Putem institui astfel o clasă de proverbe care conțin într-o secțiune (a) 'abaterea' și în modul de exprimare a acesteia, 'norma' încălcată și într-o secțiune (b) consecința abaterii. Structura acestei clase de proverbe include următoarele raporturi<sup>32</sup>:

A                      Ab                      (N)                      C                      (A)

Structura de mai sus reduce enunțul paremiologic propriu acestei clase la: *Agentul care se abate de la o normă suferă consecințele abaterii*. Cu privire la frecvența unui astfel de enunț ilustrat în mai toate codurile culturale ne vom pronunța într-o altă etapă a investigației noastre.

2.2.2.2. În al doilea grup de proverbe 'norma' e conținută în expresia abaterii; în mod sincretic., regăsim în *nu scoate ochii*, respectiv în *lavat* și în *nu mănincă*, în pasivitatea față de *răsplată*. 'Abaterea' în 'abatere' însăși 'norma' încălcată. Cu alte proverbe, am putea evidenția 'norma' astfel: *Plută după* acest tip de proverbe se regăsește în situarea pe poziții identice a unui (A') care încalcă o normă și a unui (A'')<sup>33</sup>, care e solidar cu cel dintîi în ambele circumstanțe, adică atît în privința abaterii, cît și în cea a consecinței. Expresia lui (Ab) în această clasă de proverbe e echivalentă lui *nu scoate, lavat, nu mănincă*. Expresia lui (A') se constituie prin *corb, manus*, expresia lui (A'') se constituie din valori ale lui (A') de tipul ilustrat prin flexiune în versiunea proverbului latin: *manum*. În structura acestei clase de proverbe, lui (A'') i se poate atribui instanța de destinatar (D) al abaterii lui (A'). Între (A) și (D) se stabilește un raport de identitate prin poziția față de una și aceeași categorie etică încălcată. Abaterea este generată tocmai de această poziționare a lui (A) și (D). Enunțul paremiologic propriu acestei clase se poate reda prin:

A                      b.

și se generalizează prin: *Similitudinea dintre A și D conduce la încălcarea unei norme*. Frecvența acestui tip e considerabilă în toate corpusurile de proverbe pe care le-am avut în vedere.

2.2.2.3. În ultimul grup de proverbe, secțiunile pot fi detașate astfel:

|                               |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|
| Secțiunea I:                  | secțiunea a II-a:           |
| <i>Vitans cinerem</i>         | <i>ne incidas in prunas</i> |
| <i>Vorba ca miera</i>         | <i>fapta ca spinul</i>      |
| <i>Oul de azi e mai sigur</i> | <i>decît găina de mîine</i> |

2.2.2.3.1 Identificarea normei și a abaterii conduce, în acest tip de proverbe la o reconsiderare a lui N ca ansamblu categorial etic, biologic, social, religioc etc, respectiv, la o reconsiderare a lui Ab la tot ce presupune o existență contradictorie ansamblului categorial dat.

2.2.2.3.2. Și în acest caz, norma e conținută în expresia abaterii. Ab constă în a augmenta importanța unei circumstanțe minore; A nu se dispune în relație cu un A' ori A'', ci în relație cu sine, în funcție de abatere și de consecință, apărînd ca destinatar al unei posibile exagerări. Nu o solidaritate cu un alt A îl distinge în cele două momente, ci disponibilitatea sa de a percepe C.

Enunțul paremiologic propriu acestei clase se poate reda prin:

(A                      Ab □□□ C                      A)



și se generalizează prin: *Dacă un A exagerează o circumstanță minoră consecința acestei abateri se răsfinge asupra sa.*

3.0. Ceea ce se remarcă, în urma parcurgerii celor trei clase de proverbe ține de rolurile<sup>34</sup> implicate în fiecare enunț paremiologic. Se poate identifica în fiecare dintre aceste un A, în relație cu o Ab, care generează o C. Ineditul fiecărei expresii paremiologice se regăsește tocmai în metafora la care se face apel pentru a reda raportul lui Ab cu C și transformarea lui A în D. Proverbul latin și proverbul arab din primul grup utilizează așa-zisele *verbe perechi* cărora li se recunoaște capacitatea de a nu actualiza, în relația lor cu un obiect direct, un sens propriu; nu un rezultat al unei procesualități se regăsește în *culege struguri*, ci o consecință. Proverbul românesc din primul grup pune și el în evidență disponibilitatea expresiei paremiologice, de a produce, într-o expresie concisă, o deplasare de sens; actualizarea unui sens de bază pentru fiecare poziție ar reduce enunțul paremiologic la absurd. În fapt, în toate enunțurile paremiologice, consecința (C), apare ca o metaforă ce rezultată din angajarea unor termeni ce par doar par să denote prin referirea lor la obiecte concrete. Într-un strat de suprafață, consecința e sugerată de calitatea obiectului (*spin, struguri, cenușă, jăratic* etc.), respectiv de un raport gradual dintre calitățile obiectelor ori de opoziția directă dintre acestea.

3.1. Pentru a evidenția modul în care e redată consecința (C) în al doilea grup de proverbe, considerăm necesar să precizăm că, în vreme ce primul și al treilea grup conțin elemente persuasive, al doilea grup de proverbe are preponderent o intenție peiorativă; strategia discursivă la care se face apel pentru a marca posibila consecință (C) implică nu numai sensul lexical, ci și concordanța unităților lexicale cu o serie de sensuri simbolice proprii codurilor culturale în care proverbele date sînt utilizate. Se remarcă și de această dată faptul că proverbul latin, prin apropierea nemediată a termenilor conduce spre cea mai convingătoare metaforă. Însăși evidența figurației termenilor e în proverbul latin marca unei tonalități aluzive. Aceste atribute ale proverbului latin ne fac să acceptăm supoziția potrivit căreia expresia paremiologică își are geneza în nevoia cotidiană de cuprindere în formule concise a unor universalii etice.

4.0 Am remarcat, pe de o parte, că proverbul poate fi descompus într-o serie de concepte care structurează enunțul paremiologic, pe de altă parte, că aceștia îi este inerentă o modalitate de exprimare a consecinței unei abateri.

4.1. Pentru a pune în evidență modul de exprimare a consecinței în cel de al doilea grup de proverbe, am încercat să constituim contexte, situații de comunicare prin care să surprindem caracterul aluziv<sup>35</sup> ori cel peiorativ al enunțului paremiologic. În același timp, am putut remarca faptul că în cazul primului și ultimului grup de proverbe se operează cu ușurință disocieri la nivelul abaterii și al consecinței, în funcție de gradul de implicare al termenilor.

4.2. De aici am observat că putem aborda proverbul, ca formulă virtuală care își actualizează sensurile în contexte de comunicare date. Aceeași constatare ne-a condus la a considera proverbul ca formulă concretă, parțial independentă, ce-și comunică cu suficiență sensurile.

4.3. Proverbul se referă, în cele mai multe cazuri, la categorii etice<sup>36</sup> și de aceea el trebuie să corespundă unui număr cît mai mare de contexte, de situații existențiale. Lumea întreagă poate fi cuprinsă în proverbe doar dacă își alcătuiesc structura din elemente de maximă generalitate. Remarcăm tendința spre maximă generalitate în ceea ce privește marcarea lui A prin pronume interrogative ori nehotărîte ori negative (*cine, quis, nihil* etc); aceeași tendință o remarcăm și prin utilizarea unor enunțuri cu subiect inclus ori subînțeles. În privința lui N, se remarcă faptul că tendința de generalizare e menținută; prezența unor construcții impersonale (*est bene, est facile* etc) și a celor infinitivale e concludentă în acest sens. Dintre elementele de maximă generalitate care să-l marcheze pe C, pot fi amintiți termenii polisemantici și termenii asupra cărora, în anumite contexte, acționează transferul de sens. Semnificativă, în această direcție, e extensiunea pe care o suferă verbul a *semăna*.



5.0 Toate cele remacrate în aplicația de mai sus vin să confirme faptul că în definirea proverbului, factorul esenția îl constituie extensiunea sintagmatică a acestuia, operatorii verbali și numărul de roluri pe care enunțul paremiologic le presupune.

5.1. Definiția lui Pavel Ruxăndoiu impune o distincție netă între proverbe și zicători.

5.1.1. În general, proverbul e alcătuit din două secțiuni, contextualizate diferit. Pe cât de evidentă pare această distincție în cazul proverbelor constituite din mai multe propoziții, pe atât de dificil pare să se poată stabili secțiuni diferite în cazul proverbelor constituite dintr-o singură propoziție.

5.1.1.1. Proverbul *Qualis rex / talis grex* prin mărcile comparației, prin corelativul *qualis / talis* marchează distincția dintre secțiuni. Proverbul *Verba volant / scripta manent* marchează distincția dintre secțiuni prin raportul adversativ.

5.1.2.2. Proverbele:

*Inter canem et lupum*

*De nihilo fieri nil posse*

*Naturam mutare difficile est.*

prezintă o oarecare dificultate în privința disocierii secțiunilor. În primul proverb, putem considera în situații antitetice substantivele *canem / lupum*. Proverbul al doilea nu realizează direct unități distincte. Expresia paremiologică are, în plus, unitatea unei singure aserțiuni. Cu toate acestea, atât primele două proverbe, cât și ultimul conțin secțiuni distincte. În mod evident, gramatical, distincția între secțiuni e marcată de expresiile impersonale al căror subiect poate fi exprimat prin construcții infinitivale echivalente unor propoziții subiective. Mizînd pe interpretarea construcțiilor infinitivale drept propoziții, afirmăm că distincția dintre secțiuni e controlabilă. Nu considerăm independente secțiunile proverbului, ci în raport de dependență cauzală nemarcată.

5.1.2.3. Încercînd să segmentăm proverbul *De nihilo posse fieri nil* constatăm prezența unei formule contrase conținînd doar termenii nemediați predicativ. La rîndu-i, proverbul *Ex nihilo nihil* apare ca expresie paremiologică în care credem că e evidentă în același timp și distincția dintre secțiuni, cât și raportul cauzal, chiar dacă acest nu e sintactic marcat.

5.1.2.4. În cazul proverbului *Inter canem et lupum* putem evidenția distincția dintre secțiuni raportîndu-ne la semnificația fiecăreia dintre acestea. Ideea de alternativă pe care proverbul o susține e în acord cu structura sa.

6.0. În locul unei concluzii, putem afirma că, în stadiul actual, proverbul este abordat mai ales din perspectiva conținutului și din cea a frecvenței în varii coduri; studiul expresiei paremiologice, a structurii acesteia preocupă o direcția ce privește expresia paremiologică în funcție de operatorii verbali și de rolurile pe care le însumează orice *experiență proverbială*.

6.1. Din perspectiva conținutului, proverbul e privit ca text ce caută să pună în acord individul și norma prin conștientizarea consecințelor pe care le presupune orice abatere. În această direcție, eficiența formulei paremiologice este asigurată de concordanța dintre cele două moduri de a fi ale individului în raport cu norma și cu cele două secțiuni ale structurii paremiologice. Modulul de a fi în contradicție cu norma îi corespunde, în structura proverbului, secțiunea ce reflectă abaterea; modulul de a fi în concordanță cu norma îi corespunde secțiunea consecinței. Această corespondență dintre modurile modurile existențiale și structura proverbului a determinat interpretarea potrivit căreia *proverbul reface lumea exemplară, normală cu fapte în raport cu o cauză și cu o abateri în raport cu o consecință*. Din perspectiva lumii refăcute, elemente ale proverbului precum **abaterea** și **agentul** ajung la o *re-identificare*. Conform acesteia, agentul corespunde individului care evoluează în proverb de la experiența particulară la cea generală iar abaterea corespunde riscului asumat prin manifestările *privitoare la implicarea individului în lume*. Cei ce privesc astfel proverbul afirmă că asemeni textului,



expresia și experiența paremiologică preiau elementele lumii în semnificația lor și depozitează valorile existenței în eternitate.

### Note:

- Gabriel Gheorghe, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, Editura Albatros, București, 1986, p. 12.
- Jean Paulhan, *L'expérience du proverbe*, Echoppe, Paris, 1993, p. 66.
- Constantin Negreanu, în *Structura proverbelor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, socotește că chiar și pentru o investigare a sintagmaticii expresiei proverbiale e necesar să se realizeze întâi un inventar de concepte fundamentale care să permită apoi prezentarea *etnocîmpurilor* ce cuprind 21 de clase de conținut, de la 'cîmpul' *înțelepciune* pînă la 'cîmpul' *soartă*.
- Lucian Blaga în *Zări și etape*, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 316 ș. u., denumirea clasei de expresie e secundată de cea de *aformism*, arătîndu-se că acestea *sunt deopotrivă: frînturi de sisteme filozofice, frînturi de psihologie, frînturi de mare pamflet*. Blaga distinge între proverbe și *aformisme*, recunoscînd în conținutul acestor clase *adevăruri* care, parafrazînd o formulă medievală, *glăsuiesc despre toate lucrurile cari se pot ști și despre alte multe lucruri în afara celor care pot fi știute*. În definirea lui Blaga, proverbele sunt expresii ale universaliiilor cunoașterii ori arhaice ale acestora.
- Pavel Ruxăndoiu, *Proverbul, element de educație*, în vol. *Educație și limbaj*, Editura didactică și pedagogică, București, 1972, p. 171-177.
- Ermakov, apud Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 176, vede în proverb norma transmisă oral, regula formulată pe baza *experienței de viață*.
- Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 173, unde despre capacitatea figurativă a proverbelor se arată că *acestea au constituit una din resursele expresive ale stilului propriu mesajelor cu valoare educativă. Astfel, unii învățați ai lumii antice chiar și-au alcătuit colecții personale de proverbe*.
- Cernov, apud Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 175, *preocupat de conținutul filozofic al proverbelor descoperă în expresiile paremiologice formulări ale legilor fundamentale care guvernează existența*.
- Gabriel Gheorghe, *op. cit.*, p. 14.
- Gh. Perelman, apud Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 173.
- Matti Kuusi, *Proverbia septentrionalia*, ASF, 1985, p. 326.
- Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 172.
- Ibidem. *op. cit.*, p. 176.
- Christine Barras, *Les proverbes dans les patois de la Suisse Romande*, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel pour obtenir le grade de docteur ès lettres, 1984, p. 3.
- Pavel Ruxăndoiu, *Proverbul, element de educație*, *op. cit.*, 174.
- Vezi Doris Bonnet, *Le proverbe chez les Mossi du Yatenga*, SELAF, Paris, 1982.
- Pavel Ruxăndoiu, *Funcția socială a proverbelor*, în AUBLLR, XXII, nr. 1, 1973, p. 85.
- Nicolae Roșianu, *Maxima populară rusă și corespondențele românești*, București, 1979, p. 5-26.
- Cezar Tabarcea, *Poetica proverbului*, Editura Minerva, București, 1982, p. 67.
- Ibidem, p. 67 ș.u.
- Ibidem, p. 69.
- Ibidem, p. 69 ș.u.



- Christine Barras, op. cit., p. 22-550, unde clasificarea proverbului se realizează pe baza verbelor operatori: I. Avoir, II. Agir, III. Savoir, IV. Vivre en société, V. Vivre son destin.
- J. P. Leroux apud Constantin Negreanu, op. cit., p.30.
- Vezi John Simpson, *The concise Oxford dictionary of Proverbs*, Oxford University Press, 1982, p. IX, unde se arată că: *A proverb is a traditional saying which offers advice or presents a moral in a short and pithy manner*. Chiar dacă se recunoaște apoi: *Proverbs fall readily into three main categories. Those of the first type take the form of abstract statements expressing general truths, such as "Absence makes the heart grow" and "Nature abhors a vacuum"*, definirea și clasificarea proverbului îmbină criteriile tematice și criteriile de expresie.
- Constantin Negreanu, op. cit., p. 30.
- Ibidem, p. 31.
- Cezar Tabarcea, op. cit., p. 71.
- Ibidem, p. 31.
- Witing, apud Constantin Negreanu, op. cit., p. 31.
- Unde prin R desemnăm proverb identificat în antologii românești, prin L desemnăm proverb identificat în antologii de proverbe latine, prin A desemnăm proverb identificat în antologii de proverbe arabe.
- Unde A pentru agent, Ab pentru abatere, N pentru normă și (Ab) pentru consecința abaterii.
- Unde A pentru agent prim sau secund.
- J. M. Adam, *Décrire des actions* dans "Littérature, 1994, p.3-32.
- M. Angenot, *La parole pamphlétaire...* Payot, Paris, 1982, p. 32.
- J. -C. Anscombe, *Lois logiques et lois argumentatives I*, dans le Français Moderne, 1978, 46, 4, 347-357.

### Bibliografie selectivă

- Abeillé, A., *Les nouvelles syntaxes. Grammaires d'unification et analyse du français*, Armand Colin, Paris, 1993.
- Abrahams, R.D., *On Proverb Collecting and Proverb Collections*, dans "Proverbium", nr. 8, 181-184.
- Adam, J.-M., *La description*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- Adam, J.-M., *Les textes: types et prototypes. récit, description, argumentation, explication et dialogue*, Nathan, Paris, 1992.
- Adam, J.-M., *Décrire des actions: raconter ou relater*, dans "Littérature", 1994, nr.95, 3-22.
- Adam, J.-M., *Le récit*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.
- Adam, J.-M., et Petijean, A., *Le texte descriptif*, Nathan, Paris, 1989.
- Alexandre, D., *Chants du cygne: le cliché et sa prévisibilité en poésie*, dans C.Plantin, (éd.), 1993, 46-59.
- Amossz, R., et Herschberg-Pierrot, A., *Stéréotypes et clichés*, Nathan, Paris, 1997.
- Angenot, M., *Présumé, topos, idéologie*, dans "Etudes Françaises", 1977, 13, 1/2, 11-34.
- Angenot, M., *La parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*, Payot, Paris, 1982.
- Anscombe, J.-C., *Argumentation et pragmatique intégrée*, dans "Recherches Linguistiques", 1976, 4, 1-12.
- Anscombe, J.-C., *Il était une fois une princesse aussi belle que bonne*, dans "Semantikos", 1976, 1, nr. 2, 1-26.
- Anscombe, J.-C., *Même le roi de France est sage. Un essai de description sémantique* dans "Communications", 1973, XX, 40-82.
- Anscombe, J.-C., et Ducrot, O., *Deux mais en français?*, dans "Lingua", 1977, nr. 43, 23-40.



- Anscombre, J.-C., et Ducrot, O., *Echelles argumentatives, échelles implicatives et lois de discours*, dans "Semantikos", 1978, 2-3, 43-66.
- Anscombre, J.-C., et Ducrot, O., *Lois logiques et lois argumentatives I*, dans "Le Français Moderne", 1978, 46, nr.4, 347-357.
- Anscombre, J.-C., et Ducrot, O., *L'argumentation dans la langue*, Mardaga, Bruxelles, 1984.
- Anscombre, J.-C., et Ducrot, O., *Argumentativité et informativité* dans M. Meyer (éd.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986, 79-94.
- Anscombre, J.-C., et Ducrot, O., *L'argumentation dans la langue* dans "Langages", 10, 1976, nr. 42, 5-27.
- Arnaud, P. J. L., *Réflexion sur le proverbe*, dans "Cahiers de Lexicologie", 1991, 59/2, 5-27.
- Arnaud, P. J. L., et Moon, R., *Frequence et emploi des proverbes anglais et français*, C. Platin (éd.), 1993, 323-341.
- Arora, S. L., *Weather Proverbs: Some 'Folk' Views*, dans "Proverbium Yearbook of International Proverb Scholarship", 1991, nr. 8, 1-17.
- Arora, S. L., *Proverbial Exaggerations in English and Spanish*, dans "Proverbium", 1972, nr. 18, 675-683.
- Arora, S. L., *The Perception of Proverbiality*, dans "Proverbium Yearbook of International Proverb Scholarship", 1984, nr. 1, 1-38.
- Balavoine, C., *Les principes de la parémiographie érasmienn*, dans S. Suard et C. Buridant (éds), vol. 2, 1984, 9-23.
- Barley, N., *The Proverb and Related Problems of Genre-Definition*, dans "Proverbium", 1974, nr. 23, 880-884.
- Barley, N., *Some Comments on Krikmann*, dans "Proverbium", 1975, nr. 25, 991-992.
- Barley, N., *A Structural Approach to the Proverb and Maxim with Special Reference to the Anglo-Saxon Corpus*, dans "Proverbium", 1972, nr. 20, 737-750.
- Blehr, O., *What is the Proverb ?*, dans "Fabula", 1973, vol. 14, nr. 3, 243-246.
- Bornstein, V., *A Case Study and Analysis of Family Proverb use*, dans "Proverbium Yearbook of International Proverb Scholarship", 1991, nr. 8, 19-28.
- Brouzeng, E., *Stylistique comparée de la traduction des proverbes anglais et français*, dans F. Suard et C. Buridant (éds), 1984, vol. 2, 51-60.
- Carnes, P., *The Fable and the Proverb: Intertexts and Reception*, dans "Proverbium Yearbook of International Proverb Scholarship", 1991, nr. 8, 55-76.
- Connenna, M., *Sur un lexique-grammaire comparé des proverbes*, dans "Langages", 1988, nr. 90, 99-116.
- Cram, D., *The Linguistic Status of the Proverb*, dans "Cahiers de Lexicologie", 1983, vol. XLIII, nr. 2, 53-71.
- Crépeau, P., *La définition du proverbe*, dans "Fabula", 1975, vol. 16, nr.3/4, 285-304.
- Davis, H. H., *A few Proverbs in Distichs*, dans "Proverbium", 1973, nr. 22, 845-846.
- Doyle, C. C., *On Some Paremiological Verses*, dans "Proverbium", 1975, nr. 25, 979-982.
- Dundes, A., *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965.
- Dundes, A., *On Whther Weather 'Proverbs' are Proverbs*, dans "Proverbium Yearbook of International Proverb Scholarship", 1984, nr. 1, 39-46.
- Dundes, A., *On the Structure of the Proverb*, dans "Proverbium", 1975, 961-973.
- Finbert, E.-J., *Dictionnaire des proverbes du monde*, Paris, Laffont, 1965.
- Golescu, Iordache, *Proverbe*, Editura Hyperion, Craiova, 1998.
- Golopentia Eretescu, S., *Paradoxical Proverbs, Paradoxical Words*, dans "Proverbium", 1971, nr. 17, 626-629.
- Golopentia-Eretescu, S., *Infinite Proverbs*, dans "Proverbium", 1970, nr. 15, 454-455.
- Houis, M., *Pour une taxinomie des texte en oralité*, dans "Graines de parole. Puissance du verbe et



traditions orales. Ecrits pour Geneviève Calame-Griaule", Paris, CNRS, 1989.

Kripke, S. A., *Naming and Necessity*, dans D. Davidson et G. Harman (éds.), "Semantics of Natural Language", Dordrecht, Reidel, 1972, 253-355.

Muntean, George, *Proverbe românești*, Antologie, text stabilit, glosar, indice tematic, postfață și **Bibliografie** de George Muntean, Minerva, București, 1984.

Nyéki, L., *Le statut linguistique des proverbes (Considérations générales et la lumière d'une enquête contrastive franco-hongroise)* dans "Contrastes", 8, 27-49.

Richter, R., *Proverbs in Context: a Structural Approach*, dans "Fabula", 1974, vol. 15, nr. 3, 212-221.

Stănciulescu-Bîrdea, Al, *Proverbe și expresii religioase*, Editura "Cuget Românesc", Bîrda, 1991.

Taylor, A., *The Proverb and an Index to the Proverb*, Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1962.

## Studiul mass-media din perspectiva teoriei comunicării

George Irimiaș

### Obiectul și scopul cercetării

#### 1. Obiectul

##### 1.0. Argument

Precizarea obiectului cercetării noastre reprezintă un demers necesar în înțelegerea implicațiilor, dimensiunilor și rezultatelor generate de uzul unui anumit tip de limbaj, care deși nu reprezintă apanajul unui sistem social ori politic, s-a manifestat cu pregnanță în spațiul regimurilor de tip totalitar, într-o perioadă de cel puțin o jumătate de secol, generând în opinia noastră mutații profunde în plan social, psihic, comportamental, emoțional, interuman, în principal în perioada de după al doilea război mondial și până la căderea zidului Berlinului, dar fără dubiu și cu manifestări post-totalitarism, în momente din cele mai diverse, începând cu situații de "criză" (revolte, greve, mitinguri, campanii electorale, alegeri, revendicări), până la domeniul divertismentului, publicității sau ofertei politice.

Suportul lingvistic al acestui fenomen îl reprezintă în opinia multor cercetători în domeniu, *limba de lemn*, care în esență introduce prin intermediul limbajului un alt mod de reflectare a realității. Au existat o multitudine de încercări mai mult sau mai puțin exhaustive de definire a acestui mod de comunicare, atât în lingvistica românească cât și la nivel european. Apare ca o certitudine faptul că limba de lemn se constituie într-un subsistem al limbii, caracterizat printr-o serie de constante și care își propune în mod programatic un scop dublu:

- a) impunerea unei autorități (grup social, clasă, partid)
- b) anihilarea sau cel puțin pervertirea modului de reacție al masei prin prezentarea trunchiată, mincinoasă ori răsturnată a realității.

În opinia noastră mecanismele *limbii de lemn* se impun, în condiții favorizante, nu atât ca un subsistem al limbii, ci devin, într-un riguros dar pervertit sistem de comunicare, dominantă a întregului mecanism social structurat pe minciună (Wierzbicki 1996) deoarece fiecare participant va recepta și va produce același tip de text, structurat coerent la nivelul de suprafață dar inconsistent în însăși menirea lui, ca și act de comunicare, produs pentru a comunica ceva.

În termeni concreți, obiectul cercetării noastre îl va reprezenta studiul acestui tip "special" de comunicare care este *limba de lemn*, iar scopul declarat va fi acela de a evidenția atât



structura internă cât și mecanismele și parametrii de funcționare efectivă ai întregului sistem. Suportul factual va fi selectat din universul mass-media înțeles ca sub-sistem cultural, care pune în evidență, posibil și datorită prestigiului dobândit ca instituție, întregul mecanism de producere și receptare a unui text contaminat ideologic, în sensul în care termenul apare la Umberto Eco – “ca un reziduu extrasemiotic capabil să determine semioza, agent catalizator în procesele abductive, dar străin codificării.” (Eco 1982 366).

### 1. 1. Aria conceptului

Pentru a ne familiariza cu sfera obiectului de studiu și a înțelege accepțiunile pe care sintagma *limbă de lemn* le înglobează, vom menționa/ relua/analiza câteva dintre cele mai pertinente definiții ale termenului, stabilind ca axiomă afirmația lui Czeslaw Milosz care precizează că “În democrațiile populare au fost acceptate un stil special, o anumită terminologie și un ritual lingvistic (...), acolo important este nu ceea ce a spus cineva, ci ce anume a dorit să spună, învăluindu-și ideea prin mutarea virgulei.” (1999 86) Apare evident faptul că o astfel de concluzie este în fapt ultima barieră între actul lingvistic și cel non-lingvistic, deoarece cuvântul apare deposedat de capacitatea de semnificare, aceasta fiind transferată unui complex de factori subordonați teoriei comunicării, care într-un fel sau altul se distanțează de actul lingvistic propriu-zis. Nu altceva afirmă Gobbels din poziția sa de conducător al propagandei naziste: “Noi nu vorbim pentru a spune ceva, ci pentru a obține un anumit efect.” Mutarea accentului de pe actul locuționar spre cel perlocuționar delimitează sfera de manifestare a *limbii de lemn*.

### 1. 0. Originea termenului

Originea termenului de *limbă de lemn* este de dată relativ recentă, putând fi fixată cu aproximație la mijlocul secolului al XX-lea însă este evident faptul că manifestări ale acestui tip de limbaj nu constituie apanajul exclusiv al veacului nostru. Faptul că antiutopia lui George Orwell statutează termenii (fapt dovedit prin referirea cvasiunanimă a tuturor cercetătorilor la 1984) atunci când se încearcă definirea sintagmei (Seriot, Thom, Slama-Cazacu, Antohi, etc.) dovedește în fapt că într-o formă sau alta *limba de lemn* însoțește formele succesive de organizare ale societății umane. Raporturile stabilite între limbaj și discursul politic sunt cele care stabilesc în ultimă instanță gradul de normalitate sau anormalitate al respectivului cod.

“Semnele devin anormale din punct de vedere social numai în măsura în care un anumit număr de persoane ce formează societatea se opune corectării semnelor care funcționează în comportamentul social al celui grup, datorită satisfacției parțiale pe care respectivele semne o conferă unui asemenea comportament social.” (Edelman 1999 122).

Potrivit majorității cercetătorilor în domeniu, momentul și circumstanțele apariției termenului de *limbă de lemn* nu sunt pe deplin clarificate. Tatiana Slama-Cazacu pornește de la un studiu din 1989 al lui Pineira și Tournier (2000 59) reluând afirmația conform căreia “originea poate fi în jargonul ‘secret’ fix, al revoluționarilor din secolul al XIX-lea, dar expresia apare în orice caz în anii ’30, în rusă (Usakov, 1935: dubovyi jazyk – limbă de stejar, fig. ‘greoaie, grosolană’.”

Această opinie este susținută și de Alain Besancon, care analizează un pasaj din 1869, aparținând lui Netchaev și care face trimitere directă la natura limbajului încifrat al revoluționarilor secolului al XIX-lea (1977 134.): “În catehism el (limbajul n.n.) se vrea secret...Nu va fi vorba decât de sarcini. Asta înseamnă introducerea unui limbaj convenit, cu folosire obligatorie. Folosirea sa desemnează o comuniune a adeziunii la doctrină. În aceste cercuri se pun bazele viitoarei *limbi de lemn*. Ea formează mediul și legătura dintre membrii, ocupând, dacă putem spune așa, o funcție religioasă.”

Sintagma *limbă de lemn* are în continuare o origine obscură, ea figurând sub această formă exclusiv în limba română, chiar dacă pe cale analogică ea poate fi localizată în majoritatea



țarilor aparținând spațiului ex-sovietic. Sensul de "încremenit", "fix", "osificat" folosit cu precădere în domeniul propagandei, având ca obiectiv "intoxicarea", se menține în limba polonă "dretwa mowa" – "limbă înțepenită", sintagmă care conține referiri atât la obiect (dretwa = copac) cât și la acțiune (dretwicz = a(se) încrămeni). O expresie echivalentă apare și în limba cehă acoperind în esență aceeași sferă conceptuală – "mrtvy jazyk" – limbă moartă, sau în limba maghiară "bukkfanyelv" – limbă de stejar.

Variații care aparțin mai degrabă unei teorii a stilului decât unei analize textuale, se impun totuși a fi menționate doar pentru a sugera, chiar și numai la nivel metaforic natura de *artefact* a limbii de lemn. Susținem prin urmare că sintagme precum "limbă tăiată cu toporul", "limbă noduroasă", "limbă de stejar", "limbă rindeluită" fac trimitere la ceva construit în mod arbitrar opus unei limbi naturale. Chiar nepotrivirea între termeni poate constitui un punct de plecare în analiza sintagmei.

În mod oarecum paradoxal sintagma figurează în *Dicționarul Academiei limbii ruse* din 1957, unde este definită "ca limbă săracă, inexpressivă, uscată, birocratică". După o perioadă destul de consistentă ea re apare în 1981 în *Larousse encyclopedique* și este reluată în *Petit Larousse* din 1982: "Frazeologia stereotipă utilizată de anumite partide comuniste și de mijloacele [de comunicare] ale diverselor state unde acesta sînt la putere." Este notabilă prezența definiției și nu gradul de acoperire la nivel faptic pentru că în opinia noastră *limba de lemn* are, pe de o parte mult mai multe implicații la nivel social, iar pe de altă parte, modalitățile ei de acoperire a realității sunt mult mai diversificate. Rămâne însă important faptul că prin intermediul cercetătorilor francezi P. Seriot, M. Tournier, A. Besancon, F. Thom etc. sintagma pătrunde, chiar dacă sub formă de calc lingvistic, în limbile de circulație.

În italiană "lingua di legno", spaniolă "lengua de palo", germană "holzerne Sprache" sau "Apparatsprache" iar în engleză: "officialese" sau "gobbledegook". Dacă în limbile menționate sintagma are oarecum un perimetru "academic" de circulație, circumscris unei anumite zone de cercetare lingvistică, sociologică, politologică, etc. în spațiul francophon ea se impune și în alte domenii precum mass-media. (Tatiana Slama – Cazacu 2000 60-61).<sup>1</sup>

O explicație posibilă ar fi prezența masivă a determinantului "lemn" atât în expresii nominale cât și verbale. O astfel de enumerare întâlnim în teza de doctorat a Cristianei Nicola-Teodorescu (1997 76) dintre care selectăm "tete de bois"-insensibil, "trompettes de bois" – care nu se aud, "heures de bois" – (ore) neplătite, "rester de bois" – fără reacție, "trouver porte de bois" – lipsă de receptivitate, toate marcând o conotație peiorativă, o relație cu semn negativ.

Tatiana Slama-Cazacu avansează o ipoteză pe care o clasifică colaterală în legătură cu apariția sintagmei în limba rusă, ipoteză pe care ne permitem să o reluăm "... putea fi în rusă o directă influență a francezei, dacă nu uităm că această limbă era încă vie la primele generații ale revoluției ruse ori ale criticilor ei" (2000 60).

Am amintit că limba română este singura care păstrează fără a o modifica, sintagma de *limbă de lemn*. Urmărind argumentele enumerate deja, vom înțelege că faptul este oarecum firesc, chiar dacă dicționarele limbii române nu au înregistrat până în acest moment această realitate.

Expresia nu este întâlnită "ad literam" nici înainte, nici după 1989 în nici un dicționar românesc dar sunt înregistrate o serie de expresii care conțin determinantul "lemn" în construcții atât nominale cât și verbale și care aduc o marcă în plus celor enumerate deja în limba franceză. Marca nouă în limba română trimite la incapacitatea de înțelegere și/sau comunicare precum și la deficiențe de gândire reunite sub genericul *prostie*. Ar putea fi și aceasta o explicație a încetățenirii sintagmei *limba de lemn* în limba română, cunoscut fiind faptul că practica îndelungată a acestei diglosii denumită limbă oficială/ de lemn, sovietică/ newspeak etc. produce la nivelul receptorului o puternică capacitate de disimulare. Printre cele mai sugestive expresii și locuțiuni întâlnim:

*A se face de lemn* = a deveni insensibil



*A fi ca lemnul* = prost

*A fi ca butucul* = prost

*A fi din butuci* = prost

*A rămâne ca de lemn* = a încremeni

*A se lămuri buștean* = a nu înțelege nimic, iar în expresii nominale ca determinant explicit sau implicit prin sinonimie al cuvântului *cap*: *cap de fag/ cap de lemn/ cap de bostan/ cap de dovleac/ cap sec* (Breban 1969 142).

### 1. 1. 1. Definiții ale termenului

În lingvistica românească definiția "cea mai pertinentă" în opinia lui Sorin Antohi [*Prefață la F. Thom* 21], aparține Tatiane Slama-Cazacu care afirmă că *limba de lemn* este "subsistem al unei limbi, desemnând mai ales elemente lexicale, dar și unități frazeologice, cu caracter de expresii fixe, de clișee încremenite, cu sens determinat în contextul unei anumite "autorități", în mare măsură utilizate stereotip-dogmatic ca exprimare a unei ideologii (sau simulacru de subsisteme ideologice, economice, tehnologice, politice, culturale etc; care dețin o putere sau o autoritate), imitate dar și impuse de puterea politică sau de grupări ori indivizi cu asemenea veleități (chiar dacă, în genere, promotorii sau epigonii sistemului ideologic nu cunosc întotdeauna exact conținutul semantic), apoi difuzate prin repetare, prin utilizarea frecventă, în diversele mijloace de comunicare în masă, orale sau scrise, anihilându-se astfel gândirea maselor receptoare care pot deveni supuse unei sugestii colective; intenția reală sau cel puțin efectul obținut sunt în generte de a se impune autoritatea, fie prin secretul oori prestigiul codului deținut, fie prin cunoștințele tehnocrate, împiedicându-se altă modalitate de gândire și, în genere, ascunzându-se, mascându-se adevărata realitate, dacă aceasta nu este favorabilă." (T.S. Cazacu, *Limba de lemn*, în *România literară*, 17 oct., 1991, pp.4-5). Această definiție este reluată și nuanțată în *Stratageme comunicaționale și manipularea* (2000 71), unde problema limbii de lemn este pusă în următorii termeni: "în epoca totalitaristă (mijlocul anilor 40 – începutul lui 1990), impunerea limbii de lemn ca dogmă, prin memorare în mare măsură forțată, obligatorie, întărită și prin teamă – "de a nu greși", de "a nu respecta linia", de "a nu corecta" modul de exprimare al diverselor "autorități" sau ale "conducerii". (2000 71).

Discuția este transferată de aceeași autoare în domeniul psiholingvisticii, evidențiindu-se faptul extrem de important că uzul limbii de lemn este (rămâne!) inclus în stratagemele comunicaționale ale Puterii în care "limbajul maselor a trebuit, mai întâi (ca în tehnicile de "spălare a creierului") să fie uitat în ceea ce privea diverse forme vechi, îmbrăcat în forme noi prin învățare forțată și modelat definitiv prin memorare, instalare de automatisme, inoculare de clișee, de stereotipie în exprimare, deci uniformizare a gândirii. Gândirea proprie se anihila ipso facto." (Slama-Cazacu 2000 17).

Raportul Putere/Limbă este obiect de studiu în mediile lingvistice franceze încă din anii '70. "Noua clasă impune un limbaj specific care nu are valoare universală, dar ale cărui pretenții la universalitate, oricât de abuzive ar fi ele, sunt susținute, de voie, de nevoie, de un miliard de oameni. Acest limbaj numit "limbă de lemn" sau "logocrație" s-a difuzat, nu fără variații în diversele state guvernate de partidele comuniste." [Emmanuel Le Roy Ladurie 1974 48] F. Thom formulează în capitolul introductiv al studiului referitor limba de lemn definiția conform căreia "Limba de lemn este o serie de incantații magice, deghizată într-un lanț de axiome necesare a nu are decât o funcție: să servească drept vehicul ideologiei". (1993 34-35). Extrem de importantă apare aici referirea directă la componenta ideologică a limbii de lemn deoarece ca și centru al propagandei [vezi Ministerul Adevărului la Orwell] apare evident că mass-media (pentru perioada care o avem în vedere), va fi suprasaturată de un anumit tip de text. Esențiale în domeniul nostru vor fi descrierea și analiza modului în care acest text ideologic se multiplică în procesul de comunicare. Contextul producerii textului va influența în mod decisiv structura unei știri de presă care își poate propune informarea, stimularea sau amuzamentul dar, în cazul



nostru, și controlul și îndoctrinarea potențialului consumator. Miza nu va fi numai dezinformarea voită sau întâmplătoare ci chiar reordonarea realului prin intermediul limbajului: “dacă limbajul definește conștiința, iar Partidul controlează limbajul, înseamnă că partidul controlează conștiința, deci poate crea orice realitate cerută de modificarea improvizibilă a liniei sale.” (S. Antohi, Prefață la F. Thom, 1993 9).

Ca o concluzie preliminară în înțelegerea rolului și implicațiilor *limbii de lemn* vom puncta că:

- sintagma se referă în special la realități politice din spațiul ex-sovetic
- sintagma se referă la toate partidele de sorginte comunistă, inclusiv la PC Francez
- prin transformarea în “langue de plomb” / limbă de plumb se referă la regimul politic chinez
- sintagma se aplică oricărei democrații populare atunci când își impune propria ideologie
- după anul 1980, zona de cuprindere a sintagmei depășește trimiterile directe la spațiul comunist, acoperind orice manifestare de impunere a unui limbaj propriu

Concluzia unui simpozion organizat la Paris în 1984 sub egida La Maison des Sciences de l'Homme, susține tranșant: “Limba de lemn este întotdeauna limba celorlalți (comuniști, universitari, catolici etc.).”

### 1. Scopul cercetării

### 2. 0. Implicații structurale ale limbii de lemn în mass media

Scopul demersului nostru va fi analiza modului în care acest artefact pe care îl reprezintă *limba de lemn* “la a cărei naștere lingviștii ar asista, precum astrofizicienii la nașterea unei noi stele” (P. Seriot 1989 51), ia în stăpânire domeniul mediei denaturându-i până la anihilare rațiunea de a exista. Dacă subscriem definiției din Dicționarul Oxford al limbii engleze: “Noutate (știre s. n.): raport sau descriere a unor evenimente sau întâmplări recente, prezentate sau asimilate ca informație nouă; întâmplări noi ca subiect de relatare sau de discuție.”, vom concluziona că există o incompatibilitate în termeni. Dacă știrea de presă implică noutatea/informația chiar senzationalul *limba de lemn* dispune de structuri osificate, de stereotipii și formule incantatorii. Mai mult, folosită ca principal mijloc al propagandei partidului unic, mass-media se transformă dintr-un instrument de informare, într-unul de control și chiar de coerciție.

Individul a fost depozat “de legăturile obișnuite sau pur și simplu logice și naturale dintre cuvinte și lucruri, dintre cuvinte și fapte fiecare cuvânt poate desemna orice. Cu cât faptele erau mai nelegiuite, cu atât numele lor era mai pompos.” (Wat 1998 490).

Procesul prin care modalitățile mass-media tind să devină opusul lor, nu este nici pe departe clarificat în totalitate. Dozajul savant din interiorul știrilor între adevăr și minciună, între a decide ce trebuie să știe sau să nu știe poporul, glorificarea propriei ideologii și denunțarea celorlalte ca false reprezintă tot atâtea domenii demne de a fi analizate. Piotr Wierzbicki le ierarhizează în cartea sa *Structura minciunii* în categorii distincte:

- a) falsuri de percepție
- b) falsuri de logică
- c) falsuri de limbaj

Cele patru ministere orwelliene au în esență aceleași atribuții, termenul de antiutopie justificându-se în întregime. Dintre cele patru, vom fi interesați, metaforic, de primul în ordinea prezentării – *Ministerul Adevărului* care “concentra întreaga informație, controla distracțiile în masă, învățământul și artele frumoase” (Orwell 1949 37). Așa cum *Ministerul Păcii* avera ca obiect războiul, iar cel al *Iubirii*, *Ministerul Adevărului* se ocupă – într-o societate de tip totalitar- de minciună: “Cea mai mare parte a materialului cu care opera nu avea legătură cu



lumea reală ca să implice o minciună directă. Existența oricărei falsificări era astfel cu neputință de demonstrat.” (Orwell 1949 37).

În esență, discuția noastră va fi concentrată asupra acestor aspecte cât și asupra celor subsumate acestora din perspectiva unei semiotici a textului ca produs mass-media. Scopul declarat va fi acela de a demonstra din perspectivă textuală existența falsului logic și implicit, lingvistic, fals conținut în înseși mecanismele *limbii de lemn*.

## 2.1. Implicații semiotice și textuale ale limbii de lemn în mass-media

În terminologia lui J. S. Petofi, inspirată de Noam Chomsky, un asemenea demers ar putea fi articulat în cinci puncte, având în vedere că “orice artefact lingvistic poate fi înțeles ca semn unic cu structură proprie.” (Petofi 1991 91) Acestea se referă la:

1. definiția artefactului lingvistic
2. definiția posibilelor tipuri de structuri ale artefactului lingvistic
3. definiția descrierii structurale a tipurilor (cu referire la structură)
4. prezentarea modelelor care fac posibilă descrierea structurală
5. prezentarea unor metode prin care, pe baza modelelor definite deja, pot fi realizate descrierile structurale.

Dacă urmărim nivelele schemei enunțate, observăm existența unor dimensiuni globale, dar și specifice ale analizei. Apare fără îndoială o variație de natură stilistică cum ar fi selecția lexicală, topica sau structurile sintactice, în paralel cu modalitățile diferite de manifestare și folosire ale discursului – discurs scris/ tipărit/ vorbit, structuri monologice/ dialogice etc. Diversele unități, categorii, dimensiuni și nivele, împreună cu regulile care le definesc vor fi considerate trăsături textuale. Este evident că discursul, prin urmare și discursul mass-media, nu poate fi considerat doar “obiect lingvistic” ci realizare concretă a actului comunicativ într-o situație socio-culturală specifică. Contextul producerii discursului va influența în mod decisiv structura știrii de presă, care își poate propune informarea, amuzamentul, stimularea, interesarea dar și îndoctrinarea sau controlul potențialului consumator. Zona de analiză care constituie obiectul lucrării noastre trebuie circumscrisă tocmai încercării de a releva mecanismele care guvernează producerea discursului de tip totalitar și în special reflectarea acestuia în interiorul discursului știrilor de presă.

În interiorul mass-media vo încerca să delimit existența unei mulțimi de texte structurate după reguli proprii, dar subordonate unui text ideologic, care cocură la apariția unui supratext care prin morfologie, funcționalitate și natura relațiilor prestabilite generează *limba de lemn*. Localizând această definire a *limbii de lemn* într-o schemă care să includă structura comunicării în termenii săi esențiali, așa cum apare ea la R. Jakobson (1963), obținem o sumă de relații incluse în următorul tabel:

| EMIȚĂTOR                                                                       | RECEPTOR 0                                                                                      | RECEPTOR                                |
|--------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------|
| <b>TEXT 1</b>                                                                  | <b>TEXT 1 + Text 2 = TEXT 3</b>                                                                 | <b>TEXT 3.....TEXT n</b>                |
| <b>Document – oficial</b><br>- politic<br>- ideologic<br>- doctrinar<br>- etc. | <b>Reproducere T 1    Comentariu T 2</b><br><br>Social<br>Politic<br>Cultural<br>Artistic, etc. |                                         |
| <b>Limba de lemn</b>                                                           | <b>Limba de lemn în mass-media</b>                                                              | <b>Limba de lemn în sistemul social</b> |

Murray Edelman (1999 125) afirmă în mod explicit modalitatea de înțelegere a limbajului politic, problema fiind pusă, în opinia noastră, în termenii unei teorii a textului: “ studiu obiectiv al limbajului și al sensurilor lui înseamnă, în mod necesar, nu numai cercetarea



dictionarelor sau analiza cuvintelor ci și studierea răspunsurilor la anumite moduri de exprimare specifice auditoriului în diferite decoruri sociale.” Singurul inconvenient al enunțului este lipsa de adecvare în interiorul discursului politic de tip totalitar căci, “logocrația”, prin definiție, exclude dialogul. Acesta este motivul pentru care, în interiorul sistemului, mass-media a dobândit un nou statut, operând între cele două directive capitale, cantitatea și calitatea informației.

### 3. Teoria comunicării din perspectiva mass-media

În interiorul extrem de vast al teoriei comunicării comunicarea mass-media are un statut diferit, nu neapărat privilegiat, dar suficient pentru a fi considerată una dintre <puterile> fundamentale ale unui stat. Felul în care ea reacționează la acest ‘privilegiu’, în termeni de transparență sau opacitate, decide în ultimă instanță întreaga structură/ construcție a universului media. Structura comunicării implică o serie de factori esențiali care guvernează actul comunicării, dar posibilitățile combinatorii ale acestora conduc la o rețea de relații extrem de prolifică. Dance (1970 201) stabilește cincisprezece termeni care concură la/ și influențează comunicarea (Mcquail 1999 15-16):

1. Simboluri, vorbire, limbaj
2. Înțelegere – receptarea, nu transmiterea mesajelor
3. Interacțiune, relație – schimbul activ și coorientarea
4. Reducerea incertitudinii – ipotetică dorință fundamentală, care duce la căutarea de informație în scopul adaptării
5. Procesul – întreaga secvență a transmiterii
6. Transfer, transmitere – mișcare conotativă în spațiu sau timp
7. Legătură, unire – comunicarea în ipostaza de conector, de articulador
8. Trăsături comune – amplificarea a ceea ce este împărtășit sau acceptat de ambele părți
9. Canal, purtător, rută – o extensie a “transferului”, având ca referință principală calea sau “vehiculul” (sistem de semne sau tehnologie)
10. Memorie, stocare – comunicarea duce la acumularea de informație și putem “comunica cu” astfel de depozite informative
11. Răspuns discriminatoriu – accentuarea acordării selective de atenție și a interpretării
12. Stimuli – accentuarea caracterului mesajului de cauză a răspunsului sau reacției
13. Intenție – accentuează faptul că actele comunicative au un scop
14. Momentul și situația – acordarea de atenție contextului actului comunicativ
15. putere – comunicarea văzută ca mijloc de influență

Din permutarea acestor termeni, din posibilitatea lor combinatorie apar o serie de opoziții sau dimensiuni care trimit la “piramida antroposemiozei” prezentată de Dines Johansen () și prezentată într-un capitol anterior. Să luăm în considerare câteva astfel de situații – relevante în comunicare și mai ales în comunicarea mass-media:

- a) apare în primul rând opțiunea între comunicarea privită ca un proces de transmitere sau ca unul de receptare, deoarece mesajele pot fi transmise fără a fi receptate și receptate fără a fi transmise conștient.
- b) Apare în al doilea rând problema intenționalității comunicării, existând grade diferite de intenționalitate atât în producere cât și în receptare
- c) Posibilitatea de a articula comunicarea ca efect sau cauză a unei mulțimi de relații sociale și structuri interacționale (convergență și divergență).
- d) Posibilitatea abordării comunicării ca un proces linear, (într-un singur sens), sau circular și interactiv. Posibilitatea va servi demersului nostru de a fixa parametrii funcționării limbii de lemn.



- e) Apare opțiunea între o perspectivă activă și una reactivă în demersul de a influența un participant sau o situație, sau acceptând influența acestora.

Din întregul spectru al comunicării, scopul cercetării noastre îl va reprezenta analizarea unui tip special de comunicare care este specific universului media și apoi, îngustând aria cercetării, ne vom ocupa doar de comunicarea care are ca vehicol *limba de lemn*. Prin natura ei comunicarea de masă diferă fundamental de celelalte tipuri de comunicare umană și această nu doar datorită tehnicilor folosite și modului în care aceste tehnici se instituționalizează.

Deosebirea esențială privește participanții la actul comunicării; aceștia nu mai sunt indivizi ci colectivități. Comportamentul (cu toate implicațiile sale) nu va putea fi unul individual ci va avea un caracter colectiv. Colectivitatea – sursă diferă în mod esențial de colectivitatea-receptoare, fiind organizată pe o serie de valori comune și într-un spațiu comun care permite interacțiunea directă. Implicațiile cele mai severe se transferă gradului de control și coeziune care avantajează în mod evident colectivitatea transmițătoare.

Datorită acestui raport asimetric, audiența va fi una lipsită de reprezentare precum și de capacitatea de a răspunde. Modalitățile teoretice de operare cu aceste date concrete conferă mass-mediei tipicitate. Sistemul social în care această tipicitate operează vine să definească statutul său. Credem că nu întâmplător după 1989 cel puțin 50% dintre publicații se numeau “Adevărul” sau includeau acest cuvânt în titlu. În mod asemănător televiziunea va deveni “liberă și independentă” iar periodicele vor fi și ele “independente” sau “absolut independente”. Acest “boom mediatic” apare ca reflex al unei realități.

Obiectul și scopul cercetării noastre va fi prin urmare, studierea acestei realități cu instrumente specifice domeniului lingvistic.

#### 4. Metoda cercetării pentru o semiotică a textului în mass-media.

Argumentul cel mai consistent în alegerea acestui tip de demers teoretic este susținut de Deely (1997 15), care precizează: “Punctul de vedere semiotic ajunge să includă întregul fenomen al comunicării umane- nu numai limba- și ulterior, ca urmare a acestui fapt, fenomenele culturale, atât ca elemente ce încorporează fenomenele naturii, cât și ca elemente diferite de acestea.”

Asumarea unui text ca “unitate de bază în cercetarea sistemelor sau subsistemelor idealizate ale limbajelor” (van Dijk 1972 87), conferă semioticii textului o perspectivă biunivocă:

- a) componenta teoretică care are ca punct de plecare procesul comunicativ susținut de posibilitatea analizării unor structuri textuale, conform diferitelor actualizări conținute în tabelul din 2. 1.
- b) Descrierea din punct de vedere semantic, sintactic și pragmatic a unui text în conformitate cu gramatica *limbii naturale*, pentru a identifica ulterior structurile lingvistice analizate, cu tipuri comunicative preexistente.

Un al doilea argument major al selectării punctului de vedere semiotic-textologic are în vedere productivitatea textului, sursă a intertextualității, așa cum apare la J. Kristeva (1980 299): “...dans l'espace d'un texte plusieurs énonces pris a d'autres textes se croisent et se neutralisent.”

Al treilea argument se referă la posibilitatea operării cu termenii co-textual și con-textual așa cum apar la van Dijk (1972), Petőfi S. János (1975), Beaugrande și Dressler (1981), Vlad (1982), Szabó (1992).

În fine, un al patrulea argument se va concentra asupra conceptului de *text cultural*, susținut de, sau în paralel cu, cel de *semn global* (Lotman 1970), Petőfi (1975) sau *supersemn* (Moles 1972). Conceptul de text cultural ca “mesaj verbal care conține indiciile unei capacități suplimentare de expresie, semnificativ în sistemul cultural dat” (Lotman 1974 81) operează cu termeni precum funcție sau tipologie textuală. Prin urmare, acest fapt servește analizării universului mass-media ca actualizare (dar nu numai) a *limbii de lemn* dintr-o dublă perspectivă: a rolului deținut de media într-un sistem totalitar și a modalităților concrete de



existență a acestora. O astfel de abordare, în intenția noastră, respectă principiile exigente ale teoriei științifice.

### Bibliografie

- Babeți, Adriana și Cornel Ungureanu (1998) *Europa centrală. Memorie, paradis, apocalipsă*, Polirom, Iași.
- Beaugrande, Robert de și Wolfgang Dressler (1981) *Introduction to Text Linguistics*, Longman, London.
- Besancon, Alain (1977) *Les origines intellectuelles du leninism*, Calmann-Levy, Paris.
- Breban, Vasile (1969) *Dicționar de expresii și locuțiuni românești*, Editura Științifică, București.
- Bucă, M. (1978) *Dicționar analogic și de sinonime al limbii române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Dance, P. (1970) *The Concept of Communication*, în *Journal of Communication*, no. 20, p.201-210
- Deely, John (1997) *Bazele semioticii*, All, București.
- Dines, Johansen (1982) *Sign, Concept, Meaning and the Study of Literature*. În *Semiotics*, VII, Lanham, UP of America, NY.
- Ducrot, Oswald (1996) *Noul Dicționar Enciclopedic al Științelor Limbajului*, Babel, București.
- Eco, Umberto (1982) *Tratat de semiotică generală*, Editura Științifică și Pedagogică, București.
- Edelman, Murray (1999) *Politica și utilizarea simbolurilor*, Polirom, Iași.
- Jakobson, Roman (1963) *Essais de linguistique generale*, Edit. de minuit, Paris.
- Kristeva, Julia (1980) *Probleme ale structurării textului*, în vol. *Pentru o teorie a textului*, Univers, București.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel (1974) *Le language politique*, în *Le Nouvel Observateur*, 1 aprilie, p. 48.
- Lotman, I. M. (1970) *Lecții de poetică structurală*, Univers, București.
- Lotman, I. M. (1974) *Studii de tipologie a culturii*, Univers, București.
- Mcquail, Denis (1999) *Comunicarea*, Institutul European, București.
- Milosz, Czeslaw (1999) *Gândirea captivă*, Humanitas, București.
- Moles, Abraham (1972) *Theorie de l'information et perception esthetique*, Denoël, Paris.
- Nicola-Teodorescu, Cristina (1997) *Patologia limbajului totalitar românesc*, lucrare de doctorat, Craiova.
- Orwell, George (1984) *1984*, Gallimard, Paris.
- Petofi, S. Janos (1975) *Vers une theorie partielle du texte*, (Papiere zur Textlinguistik, vol. 9), Hamburg.
- Petofi, S. Janos (1991) *Towards a Semiotic Theory of Human Communication*, Szeged.
- Seriot, Patrick (1989) *Langue de bois, langue de l'autre et langue de soi*, în *Mots*, nr. 21, p. 51.
- Slama-Cazacu, Tatiana (2000) *Stratageme comunicaționale și manipularea*, Polirom, Iași.
- Slama-Cazacu, Tatiana (1991) *Limba de lemn*, în *România literară*, 17 Octombrie.
- Szabo Zoltan (1992) *Stilul operei literare ca textualitate în Semiotică și poetică*, nr. 5, p. 54-68
- Thom, Francoise (1993) *Limba de lemn*, Humanitas, București.
- Vlad, Carmen (1999) *Introducere în Dicționar de pragmatică*, Editura Echinox, Cluj.
- Vlad, Carmen (1982) *Semiotica criticii literare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
- Wierzbicki, Piotr (1996) *Structura minciunii*, Nemira, București.
- \*\*\* *Dicționar general de științe. Științe ale limbii*. Editura Științifică, București, 1997.
- <sup>1</sup> Conform Denis Jeambar, în *Le Point*, nr. 952, 17 dec., 1990, la al XXVII-lea Congres al Partidului Comunist Francez, 18 decembrie 1990 " vor fi o mulțime de persoane din mijloacele de comunicare în masă, spre a urmări festivalul de 'langue de bois' al unui partid anacronic,



dinosauric.” Sau conform Jacques-Pierre Amette, în aceeași publicație, “Iles aveuglements d'un pouvoir qui vit protégé par les vitres pare-balles d'un discours hautain et passe-partout, d'une langue de bois pour club d'inities (les fameuses petites phrases qui ne veulent plus rien dire.

## Imagologia și studiile europene în actualitate

Vasile Voia

Literatura comparată și-a axat obiectul de studiu pe cercetarea relațiilor spirituale internaționale. Trebuie să avem în vedere mai întâi diferența dintre perspectiva „națională” a filologiilor tradiționale și perspective „supernațională” reclamată imperios de comparatistica actuală. Este vorba adică, de a studia opera sau autorul ca fenomen transnațional sau transfrontalier. Interesul literaturii comparate se centrează nu pe literatura unei singure ambianțe lingvistice, pe o macrostructură multinațională sau multilinguală. În cazul acesta vorbim de poziția unei „neutralități culturale”. Ceea ce nu presupune a ignora particularitățile literaturii proprii, ci a nu le exacerba și privi unilateral. Literatura comparată nu se opune disciplinelor filologice, ci se afirmă ca o disciplină proprie, cu metode specifice de cercetare. Adoptarea punctului de vedere supranațional reprezintă condiția sine qua non a existenței disciplinei, a perenității ei în timp și a formării spiritului european, a transformării ei, pe o anumită direcție, într-o disciplină specifică de cercetare, la ora actuală, a continentului pe care-l locuim. Relativizarea gândirii naționale creează conștiința europeană, “întoarcerea” la sentimentul unității literaturii europene și a vieții spiritului european. Cercetarea raporturilor existente între literaturile individuale creează baza înțelegerii atât a deosebirilor cât și a concordanțelor, posibilitatea de a acționa împreună în vederea creării unei doctrine proprii cu privire la construcția unei noi gândiri europene. Sarcina majoră a literaturii comparate în momentul de față este participarea la ceea ce se numește „cercetarea Europei”, a unei Europe definite ca „laborator spiritual” sau cultural. Acest „Laboratorium Europa” devine un spațiu al interrelațiilor literare care face posibilă analiza ideologiilor din perspectivă istorică, se substituie ideii de națiune și se transformă într-o știință numită imagologie. Această disciplină, ca cercetare a imaginii pe care popoarele și-o fac unele despre altele, este gândită așa fel încât să nu regreseze către spiritul naționalismului secolului trecut și nici să nu se afirme în formele noi ale gândirii naționaliste actuale.

O literatură europeană unitară existase, după opinia lui E. R. Curtius, în Evul Mediu latin. Separarea celor două Europe, de vest și de est, ține desigur de linia despărțitoare a creștinismului vestic și estic.

Începuturile istoriei comparate a Literaturii Europei se sesizează însă în Renaștere, după opinia pe deplin întemeiată a comparatismului maghiar György Mihály Vajda pentru că acum apare în mod conștient elementul național în scrisul european. După Vajda, profilul literaturii europene comune se distinge pe baza a două feluri de structuri literare: structuri de lungă durată (genurile) și structuri de scurtă durată, acelea ale așa-numitelor perioade ale stilului, (epoci și curente)<sup>1</sup>. Ambele structuri se disting la rândul lor de cele ale altor regiuni. Vajda exemplifică cu genul dramatic care nu are aproape deloc legătură cu Orientul îndepărtat, pentru că forma lui europeană provine din teatrul antic grec. Dacă lirica erotică nu este străină de cea orientală islamică, deoarece între acestea au existat contacte în cursul istoriei, lirica personală și filosofică posedă numai specific european. Nu se află în situația aceasta speciile epicului, datorită, probabil, specificului povestirii.

Toate literaturile europene au practicat aceleași genuri și specii. Din nici una nu lipsesc, să zicem, elegia, balada, nuvela, romanul, drama etc. Ele atestă existența și unitatea unei literaturi



europene. Structurile istorice ale stilurilor, curentelor și epocilor sunt proprii exclusiv literaturii europene, chiar dacă nu apar întotdeauna la fel. Linia de separare între cultura vestică romană și cea estică bizantină, destinele istorice ale celor două jumătăți ale continentului, formele stilurilor și curentelor cultural-istorice reprezintă, adesea, deosebiri și devieri din punct de vedere temporal și structural. Renașterea apare în multe țări în Europa de Est cu mari întârzieri, aceste țări neparticipând sau, chiar dacă, într-o slabă măsură, unele dintre ele, la crearea și afirmarea unor genuri și mai ales a unor specii literare. Odată cu iluminismul se înregistrează apariția unei faze noi a unității structurale a literaturii europene. Începând cu secolul luminilor, literaturile Europei evoluează paralel, încep adică să aibă o istorie comună, dincolo de unele deosebiri de cronologie. În toate literaturile europene sunt prezente curente ca romantismul, realismul, naturalismul, simbolismul, pe când în alte zone ale lumii astfel de fenomene este posibil să fi apărut ca și consecință a influenței europene.

În deceniul doi al secolului al XIX-lea, Goethe înțelege prin literatura universală, literatura europeană în primul rând. Trăise perioadele preromantismului și romantismului european cu sentimentul că reprezentau o mișcare europeană fără frontiere. Încă la 1812 Friedrich Schlegel vorbea în *Istoria literaturii vechi și noi* de o literatură europeană tentând o privire supranațională a literaturilor continentului și o descriere a devenirii istorice comune. Orizontul larg al cercetării sale se deschidea însă și asupra literaturilor extraeuropene, dar în principal, el se concentra asupra literaturilor europene mai importante.

Mai apoi, conceptul unui „esprit européen” îl întâlnim tot la începutul secolului al XIX -lea, la Doamna de Staël în celebrele sale lucrări *Despre literatură* și *Despre Germania*. Nu întâmplător numele ei este vehiculat astăzi de către cercetătorii consacrați domeniului imagologic.

Dar să nu mergem cu exemplele mai departe, literatura scrisă în limbi europene este parte componentă a literaturii universale. Fenomenologic, aceeași literatură europeană are o existență potențială manifestată prin expresia lingvistică a literaturilor particulare.

Aspirația la fundamentarea comparatisticii în universitățile Europei devenea o contrapondere la dezvoltarea intensivă a „filologiilor naționale”, adesea în sensul unei profesii de credință europene a gândirii și culturii. Disciplină umanistă, literatura comparată servește cunoașterii, înțelegerii și comunicării popoarelor între ele. Europeanul din oricare parte a continentului se privește pe sine în raport cu celălalt; acest principiu al alterității, respectiv formula „L'étranger tel qu'on le voit” (străinul așa cum se vede) au devenit cunoscute sub numele, cum spuneam, de imagologie.

Nici un alt punct de vedere al programului comparatismului francez n-a fost atacat atât de vehement de R. Wellek ca cel propus de J. M. Carré și M.-F.Guyard. Ei recomandau în anii cincizeci cercetarea „străinului”, apreciată ca „domaine d'avenir”. După Wellek, un asemenea program se îndepărta de sarcina științei literaturii, în general, de a considera esteticul sau literaturitatea ca dimensiune fundamentală și imanentă a operei. Cercetarea influențelor și surselor a adus literatura comparată într-o situație dezolantă. De aceea s-a considerat că cercetarea influențelor este inseparabilă de cercetarea receptării. Așa se și explică da ce această critică a dus la „imagologie”. Și asta în pofida contraargumentelor lui Wellek care a afirmat că cercetarea „imaginii despre altă țară, în domeniul și cu mijloacele literaturii, nu ar fi o chestiune specifică științei literaturii, ci ar aparține mai curând unor domenii cum ar fi: „sociology or general history”, „national psychology” respectiv „comparative national psychology” (în *Conceptele criticii*, 1963). Este oare imagologia „extraliterară” ca cercetare? Ea reprezintă o ramură de cercetare care ține de sfera științei literaturii, înțelegând literarul ca dimensiune imanentă a operei, în sensul lui Wellek. În literatura universală există cazuri în care acele images sunt strâns legete de conținutul și forma operei respective. Există opere literare în care descrierea „străinului”/„străinilor” ocupă, în general, o poziție centrela. Există, bunăoară, numeroase opere din literatura franceză a secolelor 19 și 20 care se ocupă cu problema



Germaniei, respectiv cu raporturile franco-germane, începând cu Doamna de Staël. Este vorba de scriitori reprezentativi ca Romain Rolland, Georgea Bernanos, Jean Giraudoux s. a.

Aceste images au o mare importanță la receptarea operelor literare dincolo de domeniul genezei lor național-literare. Se poate obține o imagine extraordinară studiind, cum s-a și făcut, rolul jucat de Shakespeare în viața literară germană din secolul al 18-lea, sau, se poate obține o imagine despre Anglia la autori germani ca Bodmer, Breitinger, Klopstock, Gottsched și chiar și la Friedrich al II-lea. Hugo Dyserinck comparatistul de la Aachen, vorbea în aceste cazuri de dezideologizarea reală a raporturilor literare internaționale în context multinațional, adoptând un punct de vedere care să nu fie legat nici de modelele de gândire germaniste, angliste, romaniste sau de altele.

Așadar, imagologia reprezintă o parte constitutivă a comparatisticii. Literatura comparată nu este interesată de caracterul „popular”, etnic, specific, de caracterul național al literaturii franceze, engleze, germane, maghiare, române etc., ci se întreabă ce însușiri au fost atribuite din afară acestor literaturi. Sau ce caracteristici ale acestor literaturi sunt interpretate ca participând „firii” acestora. Literatura comparată vrea să explice prin imagologie rolul pe care îl joacă astfel de imagini literare la întâlnirea culturilor individuale. Dyserinck observa din nou, corect, un principiu superior, anume faptul că „imagologia nu este parte e unei gândiri idiologice, ci, mult mai mult, o contribuție la dezideologizare!”<sup>2</sup>

Imagologia nu are în vedere, deci, existența unui caracter național sau popular și nu se constituie ca ramură de cercetare a „psihologiei popoarelor”. Ea contribuie la mai buna înțelegere a grupurilor etnice sau naționale între ele, îndepărtând acele reprezentări care pot îngreuna o asemenea înțelegere, aruncă priviri în procesul ideologic care în trecut a marcat relațiile spirituale dintre grupuri. În acest caz ea contribuie la cercetarea dezideologizată a „etnopsihologiei” deoarece ajută la înțelegerea anumitor structuri și mecanisme interetnice. Din această perspectivă considerăm că ar putea fi abordată cercetarea imagologică româno-maghiară. Trebuie să recunoaștem că în acest domeniu ambele culturi au realizat prea puțin până în prezent, în sensul adică al absenței unor studii serioase de specialitate.

Vorbim de imagine și de heteroimagine (imagine născută din exterior). Să preluăm un exemplu: grupul scriitorilor belgieni de limbă franceză aparținând generației de la 1880, toți de proveniență flamandă: De Coster, Maeterlinck, Verhaeren, Rodenbach ș.a. au creat o literatură marcată de înclinația spre senzualitate și misticism prin care ei au pus în lumină mai bine caracterul flamand specific, scoțind un sunet propriu timp de câteva decenii. Calitatea internațională recunoscută de scriitori reprezentativi se datorează tocmai acestei direcții pe care au mers, creând adică o autoimagine care a impus.

Utilizarea textelor referitoare la străini, în scopul elaborării unei imagini a străinului, pune problema intertextualității, adică a valabilității culturale a câtorva texte „model”. Fenomenele de intertextualitate (ca și cele de „receptare” de altfel) trebuie să treacă, după D. H. Pageaux” prin interogația „imagologică”, deci comparatistă: de ce cutare text reprezintă la un moment dat cutare cultură? De ce cutare text străin este citit și, deci, interpretat, de o anume menieră? Pe de altă parte, după Pageaux<sup>3</sup> textul imagologic (sau imagotipic) este un text programat, până la un punct, pentru faptul că nu se poate scrie despre străin, la un moment istoric dat, într-o cultură dată, nu importă ce. Acest caracter programat atrage după sine consecințe grave, încât se pune întrebarea: într-o cultură anume, la un moment istoric dat, câte „posibilități” de discurs există, adică de punere în text a străinului? Un exemplu concludent îl constituie romanul *Rusoaica* al lui Gib Mihăescu (1933), interzis în România timp de câteva decenii până în 1990, din motive politice (problema frontierelor de este ale României după primul război mondial). *Rusoaica* relatează peripețiile petrecute în perioada de un an cât locotenentul Ragaiaș a stat de pază pe graniță, la Nistru, după primul război, când refugiații ruși treceau fluviul spre a-și găsi azil în România.



Se vorbește de metodologia de cercetare a imaginii în cadrul unui imaginar social care are avantajul de a evita rătăcirile unui literar vulnerabil. Diferența nu poate fi gândită decât prin raportarea la asemanare. Obiectivul literaturii comparate, în sensul aceluiași Pageaux, este cercetarea diferențelor a acelor „*écarts-différentiels*”. Studiul literar al „*imaginarului*” implică istoria mentalităților ca o fază inerentă în sensul gândirii producției literare în raporturile sale cu societatea. Textul literar ca manifestare a unui moment cultural dat, deci ca expresie particulară a unui imaginar dat, este susceptibil de a fi studiat nu în sine (ca studiu textual), ci ca o concretizare particulară a unui imaginar social.

Gândind diferențialul, imagologia comparatistă constată existența a două procese ineluctabile: o identitate făcută dintr-o alteritate depășită, sublimată sau radicalizată, o alteritate afirmată printr-o depășire a identității. Poziția ideală este cea a relativizării și dialecticii celor doi poli. Identitatea se construiește prin contrast, în separare sau prin confruntare cu celălalt. Popoarele europene au recunoscut jocul alterității ca identitate. Astăzi vorbim de acest joc în cadrul națiunilor europene, ca și de o identitate europeană. Europa este un organism ideal care produce acest joc de identitate și alteritate. Avem de-a face cu o dublă imagine (suntem italieni, unguri, germani, români etc., dar suntem și europeni) și cu o polifonie lingvistică istorică și concretă, în cadrul unei istorii care „după anul o mie până în zilele noastre este unica aventură comună” (Milan Kundera).

Civilizația europeană a fost definită ca schimb. În *La liberté de l'Esprit* (1939), Paul Valéry evoca spiritul european ca pe o nava mediteraneană de „schimburi” care îmbarcă „mărfuri și zei, ideile, și tehnicile”. Europa, eterogenă și stratificată în diversitate, devine identificabilă prin schimb. Orice națiune-stat din Europa semnifică, în evoluția sa istorică, o veritabilă Imago-Europae. Fiecare națiune europeană a construit și aplicat un model de societate pluriethnică și plurilingvistică, fiecare națiune-stat a reprezentat și reprezintă o imagine în mic a Europei înseși - comunitate a diferențelor și sistemului de dialog.

Unitatea produsă până în prezent de civilizația europeană comună poate fi exemplificată, cu imperiul, creștinismul catolic și ortodox, statul național, orașul cu universitate etc. Imperiul Roman a fost o construcție supranațională, inventat de un popor care la origini nu a fost o etnie unică și omogenă, ci un amestec de indivizi și grupuri disperate. De la Imperiul Roman s-a ajuns la alte imperii europene și, în cele din urmă, iată, la Europa unită a zilelor noastre în cadrul unei „Case comune.”

În cercetarea actuală este subliniat adesea un aspect fundamental: ceea ce unește aceste state-națiuni europene, în pofida urii și războaielor care s-au succedat în istorie, este capacitatea lor de a se schimba continuu, construind, distrugând și reconstruind istoric un discurs comun, adică o civilizație, nu o limbă, ideologie sau putere centrală. Națiunile rămân împreună tocmai pentru că se dialoghează neîntrerupt în complexitatea unei civilizații construite împreună, dincolo de diferențe.

1. György Mihaly Vajda, *Gibt eine europäische Literatur neben der Nationalliteraturen/ Einzel Literaturen Europas?*, in: *Europa provincia mundi*. Essay in Comparative Literature and European Studies. Offered to Hugo Dyserinck on the Occasion of his sixty-fifth Birthday, edited by Joep Leersen and Karl Ulrich Syndren, Amsterdam-Atlanta, 1992, p. 97. ș.u.
2. Hugo Dyserinck, *Komparatistik. Eine Einführung*, 3. Durchgesehene und Erweiterte Auflage, Bonn:Bouvier. 1991. p. 131.
3. Daniel-Henri Pageaux, *Literatura generală și comparată*, Editura Polirom, Iași, 2000.



## Literatura contemporană din Basarabia

Rodica Șargarovschi

“Literatura dintotdeauna a purtat pe umerii ei conștiința poporului, din cadrul căruia s-a înălțat. Căci conștiința poporului este singura oglindă, care nu ne măgulește și nici nu ne înșală.”

T. Gorincioi



Centrul orașului Cernăuți, la jumătatea secolului al XIX-lea

Vedere din Cernăuți



Viața poporului sub cele mai diverse aspecte, cu bunurile și necazurile, cu sentimentele și aspirațiile lui de dreptate și fericire, patriotismul înflăcărat, dramatismul adâncilor frământări sociale, corelația dintre om, natură și societate, eternul și pururea răscolitorul sentiment al iubirii, sensul vieții, al adevărului și al morții sunt atâtea și atâtea probleme și motive, care au fost exprimate de poeții și scriitorii basarabeni.

Analizând creația acestora, am putea demonstra destul de ușor că literatura din Basarabia conține o adevărată diversitate ilustrată cu prisosință de personalități literare și stiluri de creație și se caracterizează prin dezvoltarea rapidă a tuturor genurilor și speciilor literare, prin realizări în domeniul limbajului și în acela al formei artistice.

Poezia basarabeană este definită prin căutarea și prețuirea simțirii profunde, a cugetării corecte și a expresiei verbale originale. În primii ani de după al doilea război mondial, în Basarabia populația nu mai putea să se gândească la poezie și, în general, la literatură. Aici, unde până în 1940 exista o cultură națională autentică și persistau ziare și reviste literare prestigioase ca “Viața Basarabiei”, “Poetul”, “Cuvânt Moldovenesc”, “Pagini Basarabene”



"Etinerar" la care colaborau scriitori talentați, "Valul Roșu" a distrus totul, inclusiv alfabetul latin, utilizat de populația autohtonă. Revistele anterioare au dispărut definitiv, o parte dintre scriitori se refugiaseră peste Prut sau muriseră în război. Nicolae Costenco, de exemplu, fusese deportat în Extremul Orient, cei rămași fiind supuși unei "reeducări" politice fundamentale. Rușii știau că pentru instaurarea comunismului era nevoie nu numai de forță, ci și de o cultură pe potriva ideologiei. Spre realizarea acestui scop, puterea a dictat și a stimulat poezia care "cânta" venirea sovieticilor, "eliberarea", prietenia cu poporul rus, lupta pentru pace, glorioasa armată sovietică, mai apoi colectivizarea agriculturii. Astfel, scriitorii talentați care, mai târziu, s-au afirmat prin opere de rezistență (George Meniuc, Emilian Bucov, Liviu Deleanu) au compus și publicat versuri conforme "cerințelor" regimului sovietic de ocupație. Pe scurt, în perioada 1940-1960 în Basarabia s-a scris o literatură cu totul supusă regimului dictatorial.

Este adevărat că în pofida pretențiilor "realismului socialist", a cenzurii și a nenumăratelor hotărâri de partid, aproape fiecare poet a realizat și opere de valoare cu riscul de a fi blamat la cele mai "înalte" niveluri, după cum s-a întâmplat cu Andrei Lupan, George Meniuc, Paul Mihnea și cu alți scriitori remarcați. Dar, din fericire, în anii '70 și mai încoace, poezia noastră a înregistrat succese în ceea ce privește evoluția ideatică, a conținutului, a permanenței spirituale. Au apărut opere excelente, de exemplu "Moldovenii" de Petru Zadnipro, un apel la conștientizarea adevărului despre destinul nostru "vărgat"; "Pe la noi" de Grigore Vieru, poemul "Legământ", de asemenea, de G. Vieru.

Cu astfel de poezii începea deșteptarea demnității noastre naționale:

"În Basarabia e tot mai greu să fii și să rămâi cel care ești...

În Basarabia e tot mai greu să fii și să rămâi ...

În Basarabia e tot mai greu să fii...

În Basarabia e tot mai greu...

În Basarabia e tot...

În Basarabia...

În...

...

Starea prozei a fost și mai grea decât cea a poeziei. În primul rând, nu era asigurată continuitatea firească a procesului literar. Ca și poezii, prozatorii erau lipsiți chiar și de posibilitatea de a citi, analiza și asimila creator proza clasică. În al doilea rând, nu erau prozatori cu experiență. Aș adăuga neapărat și faptul că în Uniunea Scriitorilor și, în general, în mediul literar dominau forțe trecute din partea stângă a Nistrului, care erau încurajate și susținute de conducerea Comitetului Central și de Stat, care la rândul lor, promovau o politică potrivnică limbii române și ideii de literatură română clasică și interbelică, ce constituie de fapt "moștenirea" noastră.

În aceste condiții nefavorabile dezvoltării normale a întregii literaturi naționale, puțini scriitori cu aptitudini de prozatori s-au văzut obligați să scrie romane și nuvele în care glorificau regimul de ocupație cu toate acțiunile sale de deznaționalizare. Este cazul lui Grigore Adam, care chiar în nuvelele sale "de vârf" procedează simplist; îl prezintă în cele mai întunecate nuanțe pe țăranul român înstărit, rezolvă conflictul nuvelei în spiritul "cerințelor" timpului. Sau poate fi și cazul lui Al. Lipcan, care a scris că ideile aciviștilor de partid ruși stimulează chipurile, deșteptarea revoluționară a tinerilor din Basarabia. Opera lui este plină de românofobie și de rusofilism.

Mulți scriitori, care au încercat să facă abstracție de limitele impuse de Partidul Comunist, au fost oprimați, politica regimului dovedindu-se nemiloasă cu ei.

Aș considera că proza era dominată chiar de un accentuat primitivism al prezentării omului, a trăirilor sale interioare și a problemelor realității; se constată o lipsă a preocupărilor față de aspectul lingvistic și stilistic al textelor, care, de fapt, sunt puncte nevralgice ale prozei anilor '60-'70.



În proza scurtă, punctul de cotitură spre o artă a genului se realizează prin Ion Druță. E vorba de discutata carte "Dor de oameni" (1980), în care trăirile autentice apar în sfârșit, personajele punându-și probleme de conștiință, scriitorul abordând aspecte ale vieții omului simplu.

De altfel, cred că tocmai schimbarea de optică asupra vieții, asupra diversității omenești ce se cere explorată de către prozatori, asupra literaturii ca domeniu al ficțiunii și tocmai pătrunderea în adâncurile de obicei tănuite ale omului i-a pus în dificultate pe criticii care s-au referit la povestirea "Frunze de dor" și la volumul de nuvele "Dor de oameni". Aceste două cărți produc o schimbare benefică în proza noastră.

Mai apoi, George Meniuc, Vasile Vasilache, Aureliu Busuioc, Nicolae Esinescu, Serafim Sava, Dumitru Matkovski și alții au redat o dimensiune spirituală a unor personaje complexe, prin abordarea unor probleme de conștiință și prin diversificarea metodelor de exprimare; prozatorii care au fost siliți să activeze în epoca de grea oprimare au găsit astfel puterea să redea cuvîntului românesc, în operele lor, demnitatea binecuvîntată.

Genul cel mai complicat, dramaturgia, s-a confruntat timp îndelungat cu problemele dificile ale procesului literar din Moldova. Desigur, problema cea mai acută o constituie lipsa unor talente, lipsa unor autori cu experiență în arta scenei și în surprinderea atmosferei sociale, politice și culturale.

Operele dramatice cum sunt "Lumina" de A. Lupan, "Covorul Ilenei" de L. Corneanu, "Buzduganul fermecat" de L. Deleanu dovedesc neajunsuri serioase, dintre care m-aș referi la lipsa de autenticitate, falsificarea istoriei neamului nostru, folosirea unui limbaj desfigurat, și, mai ales, la glorificarea regimului de ocupație.

Consider că sunt opere minore și cele ale lui Ion Cutcovetki, F. Ponomari, L. Borski, R. Portnoi. Teatrele nu puteau apela în mod categoric la dramaturgia clasică națională pentru că dramaturgi de talie mondială, ca Ion Luca Caragiale, V. Alecsandri, erau considerați scriitori ce pot periclita ordinea în stat, aduncându-ne aminte că suntem români.

Totuși, operele lui Eugen Ionescu, ajunse pe diferite căi, și cele ale dramaturgiei clasice au reușit să formeze simțul estetic al tineretului, preferința acestuia pentru literatura adevărată, pe drept cuvînt destinată scenei.

Se remarcă, în literatura contemporană nouă, cel puțin patru autori ale căror opere dramatice se joacă cu succes pe scenele teatrelor naționale: Dumitru Matkovski (cu piesele: "Tata", "Abecedarul", "Ion Voda cel Viteaz"), Nicolae Esinescu (cu "Fumuarul", "Gran Prix", "Oameni de paie"), Iulian Filip, cu piese pentru tineret, și Ion Druță (cu "Casa mare", "Păsările tinereții noastre", "Doina", "Clopotnita", "Horea", "Frumos și sfânt").

Până în 1990, critica și istoria literară aveau misiunea de a păzi cu strictețe respectarea cerințelor impuse de diabolicul partid. Se interzicea orice comentariu și orice referire la opera clasică națională pentru că autorii erau români.

Cercetarea moștenirii clasice a presupus implicarea unor desăvârșiți istorici literari din Basarabia; dintre aceștia se cuvine să-i amintim pe Mihai Cimpoi, Vasile Ciocanu, Ion Plămădeală. Meritorie rămâne activitatea criticilor și istoricilor literari V. Coroban și M. Cimpoi.

La ora actuală, literatura română din Basarabia se caracterizează printr-o adevărată diversitate; personalități și stiluri se afirmă într-un climat ce e marcat de dezvoltarea rapidă a tuturor genurilor și speciilor literare; acești exponenți de seamă ai noii noastre literaturi, în ciuda tuturor obstacolelor de natura socială, politică și morală impuse de regimul stalinist de ocupație, se arată preocupați de identificarea unor noi mijloace de exprimare, de noi imagini, de noi probleme, de subiecte din realitatea imediată. Reușita lor e garanția necesară reconstrucției vieții noastre naționale prin arta cuvîntului.



### Bibliografie selectivă:

1. Cimpoi, M., **O istorie deschisă a literaturii române din Basarabia**, Chișinău, Ed. Arc, 1996.
2. Turcanu, A., **Procesul literar postbelic între dogmă și creativitate**, Ed. Cartier, 1996.
3. Moraru, A., **Poezia ca formă de rezistență la teroarea istoriei**, Chișinău, 1998.
4. Coroban, V., **Romanul moldovenesc contemporan**, Chișinău, Ed. Cartea Moldovenească 1974.
5. Botnaru, T., **Poezia sub semnul regăsirii tradițiilor naționale**, Chișinău, Tipografia Centrală, 1998.
6. Biletki, N., **Romanul și contemporaneitatea**, Chișinău, 1999.
7. "Dincolo de oceanul Prut" – în "Literatura și Artă", 1994, 18 august.
8. Ciocanu, I., – "Dreptul la critică", Chișinău, Ed. Hyperion, 1990.

### Versuri

Ema Ada

#### Așteptăm primăvara

Noroi în inimile noastre putrezite,  
Nici sentimente nu există,  
Sunt fiare printre noi  
Ce ne zdrobesc florile abia înflorite.

Prăpăstii între oameni  
Săraci și bogați  
Seucid unul pe altul  
Pentru o fărâmbă de pâine.

Nu mai există nici păcat  
Nici viață de creștin.  
Nu mai sunt flori pe pământ  
Nici liniște în mormânt.

Dar tot noi așteptăm primăvara.

#### Sunt

Sunt piatră în râul vieții.  
Apa  
mă spală de păcate.

Sunt carte în ochii cititorilor.  
Paginile  
îmi acoperă viața.

Sunt mare în deșertul viselor  
Visele  
îmi arată sufletul.

Sunt pasăre în înaltul cerului  
Norii  
îmi arată calea spre adevăr.

Sunt roua în răceala dimineții  
Ceața  
îmi descoperă o altă lume.

Sunt eu în eu-l meu  
și nimic nu m-ajută  
să cunosc infinitul.



**Toamnă târzie la Seghedin**

- haiku -

Raze de soare  
Înțepenite-n uluca  
Ferestrei mele.

Pe fundul ceștii  
Flori obosite de tei.  
Boare celestă.

Frunze-aninate  
În răsuflarea toamnei.  
Dur scorjite.

Platani, tei, alei.  
Valuri tăcute se zbat.  
Forfotă-oraș.

Curgerea Tisei,  
Vocabule tăcute,  
Nămol și salcii.

Fire aurii

Țes timpul ce moare-ncet.  
Încet, desuet.

**Vénasszonyok nyara**

Platán gombocok.  
Potyog, durrog, megál, döng.  
Szűros, tükés nyelv.

**Felicia Gabor  
Părerii**

Tăcere și șoapte  
În jurul meu.  
Vise de spaimă  
În spațiul meu.  
Se integrează.  
Se desfășără.  
Se aprind...  
Dar se vor stinge

E o părere

Cu adjectiv jenant.  
E o tăcere  
Cu spirit alarmant.

**Vreau doar un vis**

Vino tu rege zdrențuros  
Omoară-ma dacă poți  
Aruncă-ți vâlul  
Și stinge-ți făclia  
Șterge-mi lacrimile înghețate  
Privește în inima mea  
Și scoate-mi ochii dacă vrei.  
Rupe timpul  
Și prăbușește-te în visele mele  
Vopsite de adevăr.

Nu vreau trecutul  
Nici prezentul sau viitorul.  
Vreau doar un un vis.



Constantin Noica és a *Miorița*

Miskolczy Ambrus

A *Miorița* talán a legismertebb román népballada, hiszen fokozatosan valamiféle nem hivatalos nemzeti himnusz rangjára emelkedett. A hivatalos himnuszokat ugyanis az elmúlt 150 esztendő alatt többször is cserélték, a *Miorița* azonban nem változott. Mircea Eliadénak mélyen igaza van: páratlan a román nép és a ballada szolidaritása. Az eredmény: a mioritikus diskurzus. Ebből pedig ideológusi szerepet vállaló értelmiségi nem maradhatott ki. Lucian Blaga felépítette „a mioritikus tér” metaforikus filozófiai rendszerét, Emil Cioran pedig „átokként” utasította el a *Miorița*-kultuszt, hogy aztán Mircea Eliade a modern egzisztencialista életszemlélet korai üzenetét olvassa ki belőle, azt ahogy a kisépek a „történelem terrorjának” ellenállva, értelmet tudnak húzni az abszurdra. Constantin Noica, Eliade és Cioran mellett az új nemzedék harmadik maradandót alkotó gondolkodója, nem próbált új elemet vinni a diskurzusba, inkább annak értelmén és jelentőségén tündődött el. 1944-i filozófiai naplójában a következőket írta: *„A filozófia annak szabadságával kezdődik, hogy elfogadjuk az abszurdumot. És lehet, hogy a mértéktartás, a bölcsesség és »a mioritikus életszemlélet« — ez utóbbi nem filozófiai értelemben — megakadályozott minket, románokat nagy filozófia kidolgozásában.»*<sup>1</sup> De vajon csak ezért nem alakulhatott ki a filozófiai gondolkodás hagyománya? És csak pillanatnyi benyomás hatása alatt nyilatkozott volna ilyen keserűen Constantin Noica?

Nem futó ötletet jegyzett le a filozófus, aki egyébként Lucian Blaga filozófiai rendszerépítő tevékenységének őszinte tisztelője volt,<sup>2</sup> hanem filozófiai rendszerépítés közben kieresztett következtetést. 1943-ban fogalmazta ezt meg először Noica, majd három évtized múlva ki is fejthette, keserű tapasztalatok birtokában, hiszen 1958-ban évekre bebörtönözték, ellenforradalmi tevékenység címén. Állítólag azért léptek fel ellene, mert válaszolt Ciorannak a híres *„Levél egy távoli barátnak”* című eszmefuttatására. De valószínű, hogy ez csak ürügy lehetett, hiszen akkortájt — miután a magyar 56-os forradalom tanulságain eltűnődhettek — került napirendre az értelmiségiek megfigyelmezésének programja.<sup>3</sup> De mindenképpen ürügynek vehették azt is, hogy Noica rövid ideig a Vaskardák tagja volt. Ezt sokáig sem ő, sem hívei nem felejtették,<sup>4</sup> holott nemcsak olcsó tanulságokat kínálna.<sup>5</sup> (Egyébként akkor csatlakozott —, Párizsban — amikor értesült Codreanuék meggyilkolásáról, így tiltakozott: belépett a Gárdába.)<sup>6</sup>

Noica ugyanis, miután visszahúzódott a Nagyszeben melletti magashegyi településre, Păltinișre, remetei magányában szellemi műhelyt, iskolát tudott teremteni. Őt és tanítványait összetartotta a kultúra mentése és az etnikai túlélés ethosza. Noica a kultúrát sorsdöntőnek és üdvözítőnek hirdette. Küldetéstudatát csak fokozta az a hite, hogy Nyugat kulturálisan összeomlik. És mindezt kiegészítette elszánt és következetes elzárkózása a politikától, mintha kiszolgáltatottságát így akarta volna lereagálni, ugyanakkor ezzel a magatartással tudta megteremteni mozgáskörét. És közben szinte kedvét lelta a világ rossziaságában: *„annál jobb, hogy a világ nem rend és szépség; ez azt jelenti, hogy van helye a rendről és szépségről szóló álmunknak”*. Mint a fiataloknak mondogatta: azért élünk a lehető legjobb világban, mert *„elég rossz, ahhoz, hogy legyen még nekünk is valamit tenni”*.<sup>7</sup> A tanítványok végül elszakadtak tőle, ennek történetét is megírták, miközben áhítattal adják ki a mester munkáit; de az hogy a Noica-jelenség mennyire erősítette a diktatúrával szembeni ellenállást, és mennyire az apolitikus beletörődést vagy inkább a felülről manipulálható politikai passzivitást, még vita tárgya.<sup>8</sup> És talán egyelőre ennek megítéléséhez, valamint Noica filozófiai munkásságának és magatartásának körültekintő értékeléséhez hiányzik a távlat. De azt nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy — mint korunk egyik legtekintélyesebb irodalomkritikusa jelezte — Romániában



az értelmiségi-írói világ egy kivétellel (Alexandru Ivasiuc) nem foglalkozott a kommunista elnyomás mechanizmusaival. (Nyilván ez a szigorú jellemzés nem vonatkozik a disszidens írókra).<sup>9</sup>

A kérdés jelentőségének jelzésére a Miorița-értelmezés mellett néhány jellegzetes mozzanatot is kiemelek. Noica, ha nem is hangsúlyozta és ha talán nem is programszerűen tette, óhatatlanul Heidegger fenomenológiájának jegyében tájékozódott. A heideggeri filozófia egy-egy elemét beépítette a maga filozófiai diskurzusába. Önmagához következetesen tette ezt. És itt nem epigonizmussal van dolgunk, hanem inkább párhuzamossággal; gondolkodásuk, problémalátásuk rokon vonásainak érvényesülésével. Nem egyéni központú eszmék jegyében tájékozódott, de az emberhez szólt. *“Az embert magyarázzák, ahelyett hogy ő magyarázná a világot”* — írta egyik korai esszéjében.<sup>10</sup> A demokráciát azért vetette el, mert atomizál, az egyén felmagasztosításával. Ezzel szemben *“a nacionalizmus a kollektív szubjektum rehabilitálása mint szubjektumé, miként a perszonalizmus az egyént rehabilitálja, ugyancsak mint szubjektumot.”* A szubjektivitáson belül nincs zsarnokság. *“Önmagát a kollektivitásnak szentelve, a személy nem semmisül meg, kiteljesedik”*, és így *“a társadalom, amelyet az ember szolgálni akar, bizonyos értelemben léte részévé válik”* — írta 1938-ban.<sup>11</sup> És egy évtized múlva is itt folytatta. Mint a Cioranhoz írt 1957-i levelében vallotta: *“a mai ember jelentései”,* létének értelmét fürkészte. *“Vannak közöttünk emberek, akik őszintén vagy kényszerből részt vesznek — ahogy itt mondják — az »építés«-ben, amikor pedig felismerik erőfeszítéseik siralmosságát, amelyek nem szívükből és elméjükéből fakadtak, melléjük lépünk, mi, akik nem csinálunk semmit, hogy megmondjuk nekik »hagyjátok, van valami, lehet szép abban, amit veletek csinálnak«.”*<sup>12</sup> (A levél franciául kiadott változatából hiányzik a szívről és az elméről szóló mellékmondat, végül a szép helyett pedig mély áll, ami talán jobban megfelel a noicai felfogásnak.)<sup>13</sup> Noica ugyanis az etnicitás jegyében, a kollektív én nevében és képében szötte gondolatait a lét román érzéséről. Filozófiai rendszere egyben sajátos lelki állapotnak is dokumentuma. A heideggeri egzisztenciális nyugalanság, az arché keresése (az arché ugyanis azt nevezi meg, ahonnan valami kiindul) és a heideggeri program: *die Entsprechung zum Sein des Seienden*, azaz a létező megfeleltetése a létnek, Noicánál az ún. román jelenség — Heidegger kifejezésével: — *“onto-teo-lógiájához”* vezetett.<sup>14</sup> A noicai filozófia — heideggeri értelemben — beszéd azzal, amit a létező léte jelent (*das Gespräch mit dem, was sich uns als Sein des Seienden überliefert hat*).<sup>15</sup> A cél tehát a létező: a jelenség szóra bírása, pontosabban meghallani, amit a jelenség elmond. Így kerül a nyelv a filozófiai gondolkodás homlokterébe. Míg Heidegger számára a görög volt a filozófia nyelve, maga a logosz — mert abban, amit görög szóval illetünk azt jelöli, amit megnevez —, Noica, aki ógörög és újjörög filozófusokat rendezett saját alá, Platón és Korüdaleuszt, a román nyelvben találta meg a transzcendentális harmónia felé vezető utat. Megszemélyesítette a nyelvet, gondolkodónak tartotta, mint Eminescut és Brâncuși-t.<sup>16</sup> Szavakban lelte fel a logoszt. A nyelvi jel ugyanis gondolat. És óhatatlanul Wittgenstein szavai ötlenek fel: *“A gondolat tartalmazza azon tényállás lehetőségét, amelyet gondol. Ami gondolható az lehetséges is.”*<sup>17</sup>

Noica úgy járt el, miként Blaga. Ahogy Blaga a kollektív tudatalattit nacionalizálta, Noica a nyelvi jelentéseknek adott nemzeti színezetet. *“Csak nyelvvednek szavaival esik meg az, hogy olyan dolgokra emlékezel, amelyeket nem tanultál soha.”*<sup>18</sup> A szavak ugyanis felejtést is jelentenek, már nem ismert jelentéseket foglalnak magukba, ugyanakkor a felejtés — mert *“a miénk”* — egyben emlékezés is. A kulturális tett pedig nem más, mint úgy tanulni valami újat, mintha belőlünk bukkanna fel. Ezzel a beszéddel — ami a dolgok értelmezése, ami *“kezdetben volt”*, mint a logosz, az ige, a dolgokat értelmező beszéd — visszhangot lehet kiváltani a nagy népeknél, ha kulturális alkotásokkal eddig nem sikerült.<sup>19</sup> Olyan szavak és jelentések lelhetők fel a román nyelvben, amelyek — Noica hite szerint — az emberi gondolkodást gazdagíthatják, és ezért számot kell adni róluk.<sup>20</sup>



Noica szövejtésének horderejét egyetlen példával próbáljuk megvilágítani. Íme “egy terminus, amely Hegelnél hiányzott”<sup>21</sup> (tehát szüksége lett volna rá): *întru*. A latin intro-ból származik. De románul nemcsak azt jelenti, hogy valamiben benne vagyunk, hanem azt is, hogy törekszünk arra, amiben benne vagyunk, mert nem vagyunk egészen benne, megnyugvást lelünk, de nem adjuk fel törekvésünket, és az *întru* végül egyszerre jelent bezárkózást és nyitást. Ez a szó így a létezésben magában felbukkanó alapvető ellentmondásokat hordozza.<sup>22</sup> A *ființă* szót fordítottuk létezésnek, a létező létét jelöli, de jelent lényt is, egyszerre jelöl alanyt és tárgyat, így szövegösszefüggéstől függ, hogy miként fordítjuk. A nép is lehet ființă, de lehet a léte, vagy inkább annak lényege.<sup>23</sup> Az *întru* szó jelentőségét mi sem jelzi jobban, mint az ahogy egyént és közösséget minősít, a szó maga a nyitottság és zártság dialektikája. “Ránézel az emberekre — jegyezte fel Noica filozófiai naplójában —: van bennük nyitottság, rá vannak kényszerítve, hogy mindenfelé nyitottak legyenek, de gyakran nem tudnak bezárkózni, nincs bennük zárkózás, tehát nincsenek. Nincs életteli szellemi mag bennük, kulturális jellegzetesség, nem tartoznak sehova, nem indulnak ki sehonnan.”<sup>24</sup> Az etnikus nemzet nem más mint kollektív én. Pontosabban egyén és közösség között elmosódnak a határok a létezés román kifejeződésében. Az *întru* jelentéséből következik, hogy “*saját történelmének meghatározottságai révén, civilizáciánk adott térben volt. Nem rajzott ki, mint a hellén civilizáció, kolóniákat hozva létre a szomszédos partokon, a teret nem hozzávetőlegesen mérte ki magának, mint a germán, nem kolonizált másokat, mint az angolszász. A Kárpátok körüli térben volt benne és rajta (=întru). Ezen a téren átmentek más népségek, de csak átmentek. Mi benne maradtuk. És olyan jól álltunk benne és rajta, hogy egyes vándorló népek körülötte kellett megtelepedjenek, míg mások beleolvadtak létünkbe.*”

Mioritikus tér ez? Nem, hiszen nem mondja Noica, hogy a románok tudatalattijában él. A természetben és rá törekedve, benne elmélyülve bontakozott ki a román civilizáció. Az alany és tárgy eleve meglévő azonossága révén, szó sincs panteizmusról. A reintegráció mítosza nem is létezhet a noicai világban. Noica nem hisz benne. Ugyanakkor valamiféle észrevétlen permanens reintegráció részesei lehetünk. “*Szellemi életünk ott volt az anyatermészet mindent átfogó és jelentésekkel teli valóságában és benne elmélyülve, a konkrét valóságnak azt az érzését nyújtva, amelyről mindazok beszélnek, akik ismerik a román lelket. De amíg más népek a szellemet szembeállították a természettel, itt ezek kiegészítették egymást, a szellem legerősebb megnyilatkozásaiban sem csapott át önnön szélsőségeibe.*”<sup>25</sup>

Nyelvszemlélete eredményei alapján figyelmeztetett Noica a Miorița-kultusz következményeire.<sup>26</sup> A nyelv szerinte arról vall, hogy a harmóniának ebben a világában a román lélek a létezést gazdagabban fogja fel, mint a Miorița alapján gondolnók. A halálba való beletörődés abszolutizálása ezek után igazságtalanság a román lélekkel szemben. Blaga, mint ezt Noica az 1970-es években korábbi megnyilatkozásainál<sup>27</sup> világosabban megvallja, a mioritikus tér jegyében filozofált és nem létfilozófiát művelt.<sup>28</sup> Ha valaki “*a Miorițával akarja visszaadni a létezés román koncepcióját, akkor az azt jelenti, hogy egyetlen hangra korlátozza önmagát, vagy akkor erőszakot kell tenni egy csodálatos költői művön, amely nem mond többet, mint amit egy ballada mondhat.*”

Noica nem fogta vallatóra a balladát. Nem nyomozta jelentését. Nem emelt ki belőle nyelvi elemeket. Az foglalkoztatta, hogy mit nem jelent. Vajon azért, mert nem akart szembefordulni Eliadéval? Aligha magyarázható Noica eljárása személyes érzelmekkel. Nyilván tisztában volt Eliade Miorița értelmezésének politikai jelentésével. Antikommunizmusát csak helyeselhette Noica. Az eliadei kozmikus kereszténység délkelet-európai egyetemessége viszont nem állt összhangban a román létszemlélettel. A Miorița értelmének felfejtése az adott helyzetben politikai tettnek számított volna, Noica pedig elvetette a politikát, de paradox módon tisztában volt cselekedetei politikai jelentésével egy olyan világban, ahol minden politikai jelentést kapott, még a politikaellenesség is. Az *întru* filozófiája Noica magatartását is leírja.



A noicai *Miorița* értelmezésben, ill. annak elmaradásában más is szerepet játszott. Noicában, úgy tűnik, a pásztor és a pásztoréletforma nem indított el asszociációkat. Ovid Densusianu a pásztor mozgékonyságában a modern élet dinamizmusának előzményére ismert. Blaga számára végül is a pásztor a hordozója az ember és természet harmóniájának, hiszen elsősorban ő van otthon a mioritikus térben. Noicát az állandóság érdekelte a változásban. A román civilizáció számára a falu civilizációja. De ezt már nem lehet megismerni a megeléssel, blagai falusi gyermekkorral. Eltűnik a szintér, a falu, és vele a falu örökkévalóságának blagai mítosza is relikviának bizonyul. Noica tudomásul vette a változást, "félelem" és "sajnálkozás" nélkül,<sup>29</sup> ugyanakkor megpróbálta menteni, ami menthető. Nem nosztalgikus álomképek felidézésével, hanem a régi történelmi örökség továbbélésének tudatosításával: továbbéltetésével, a szavak varázserejével.

A román *fal*=*fsat*, majd ma: *sat* a latin *fossatumból* származik, amely eredetileg sáncokkal körülvett települést jelentett. A régi román nyelvben, a XVI-XVII. századi források tanúsága szerint templomot, szentélyt is, és mint Noica szívesen mondaná: vatrát, azaz tűzhelyet, pontosabban otthont. A falu totalitás, a spontaneitás világa, egy a természettel, közvetlen kapcsolatban áll az abszolútummal. Dezintegrálása elkerülhetetlen. Ugyanakkor mindent meg kell tenni az új világ igaza és szépsége érdekében. Hogyan?

"Ha a mi múltbeli kultúránkban csináltak valami jót — és még annyi jó dolog van — az a falu fenomenológiája. Annyi mindent tudnak nálunk a faluról, kiolvasták és kiolvassák jelentéseit, annyi megható "Falusi emlékek"-et írtak és írnak, mások is jönnek tőlünk tanulni, és még sokáig fognak jönni, valószínűleg. Körünkben pedig olyan írástudók élnek, akik a falu, eme spontán realitás, megismerését a megértés és tisztánlátás olyan fokára emelték, hogy némelyiküktől (mint H. H. Stahl professzor), aki talán nem falun született és nem is élt ott, a legszebb »falusi emlékek«-et várhatod." Stahl nevének említése többjelentésű lehet. Az egy másik kérdés, hogy nem lehet igazán tudni, kikre gondolhatott még, mivel a stahliakhoz hasonló komoly munkák nem születtek. Viszont talán azért is említett német nevű és nem falusi falukutatót, hogy így is aláhúzza a falu vonzóerejét, megértésének lehetőségét. És talán állásfoglalás ez a Stahl—Blaga vitában is. Noica a tudományos megismerést a költői megismerés fölé helyezte. De úgy tűnik, csak egy pillanatra. Mert íme mit ajánl értékmentésként az új, a falu nélküli világ számára. "A vég idején, amikor a dolgok mintha visszatérnének eredetükhöz, arra gondolj, hogy ebben a mély változásra ítélt faluban, ott van a *fsat* emléke. Civilizációt és folklórt alkotó falvakat, univerzum-falvakat, az örökkévalóságban lehorgonyzott falvakat az új világnak nem adhatunk. De adhatunk *fsatokat* — vagy a vatrák, az emberi otthonok, a szentélyek értelmét." A magyar lakásból eredő *lăcaș* szót fordítottuk otthonnak, bár ez általában templomot jelent, nyilván amiatt, hogy a román otthonoknak megvoltak a laresekhez hasonló vagy velük azonos házi szellemeik, és ahogy a kereszténység elfoglalta a pogány kultuszok helyét, Isten háza lett a *lăcaș*. Noica szemmel láthatóan a totalitás érzékeltetése érdekében a többjelentést egyszerre akarta érzékeltetni, a cél érdekében: az új világ az emberé, természetesen: az emberi értelemé, de azoké a mélyebb jelentéseké is, amelyekkel az élet lepte el. "Ne felejtjük, hogy nekünk is van néhány, amelyek abból a világból maradtak, amely összeomlik mint világ, de amely felemel és értékesebbé tesz minket mint embereket."<sup>30</sup>

A *Miorița* tündéri szépsége ebben a noicai világban egyszerűen csak művésztől minősül. Noica figyelmeztetése alighanem Blaga filozófiájának elfogadását, meghaladását, végül elutasítását jelenti, még akkor is ha sok a rokon vonás. Blaga filozófiájában azt emelte ki, amit ő maga képviselt. Mintha magáról vallana, amikor abban látta Blaga eredetiségét, hogy "a negatívumot pozitívummá változtatta".<sup>31</sup> Talán közelebb állt Noicához Eliade megváltópásztor, mint a halál extázisában feloldódó blagai pásztor, aki végül is csak a panteizmus örömeinek illusztrátora. A mioritikus pásztor halála Noica számára csak a távozás egyik lehetősége. Mert "a lenninek illetőleg a nem lenninek több módzata van a román lélek



számára". Ezeket a módozatokat a lenni ige különböző alakjai fejezik ki. Magyar értelmezésükhöz Noica egyik angol cikkét is segítségül hívjuk. Így: *n-a fost să fie* = it was not fated to be = nem úgy volt hogy legyen, tehát annyit jelent, hogy nem volt szükségszerű, pontosabban az volt szükségszerű, hogy ne legyen; népi nyelven, ha van ilyen, a sors, a fatum nem akarta, hogy legyen. Ezen módozat szerint tragikusabban lehet végezni, mint a MioriȚában. *Va fi fiind* = it might really be = bizonyára lehetséges, azt jelenti, hogy szelídebben is meg lehet halni, mint a MioriȚában, hiszen az ilyen halál élet egy másik zónában. *"De végül lehet élni és létezni létezésben (-ben=intru), olyan ösztönzések alatt, melyek által a létezés (ființă) annyi bizonytalan módozatai megvalósulásra törnek, éppen azért mert bizonytalanok. Hiszen éppen ez az ontológiai paradoxon: a legerősebb létező (ființă), mint az antik Parmenidész nagy létezője (ființă), vagy az abszolút és egyetlen létező (ființă) gyengíti a realist, míg a bizonytalan létezés (ființă), amint a legtöbb román intuicióban megjelenik, erősíti."* Így Noica szemléletében a mioritikus jegyében való filozofálás mellébeszélésnek is minősül.

A létezést és a létezés előttiséget Noica szerint 18. századi rímnici püspök, Chesarie ragadta meg egyik énekes szerkönyv előszavában, természetesen az akkori kor nyelvéen: *"az isteni gondviselés, nesztelenül suhanva, hallással nem kivehető hangon úgy szól az egyik emberhez, hogy rejtve marad, míg a másoknak felfedi magát"*. És *"lehet, hogy ilyen a létezés, mint azt különböző módozataiban láttuk: hol rejtve marad, hol kész, arra, hogy felbukkanjon, hol már fel is fedte magát"*. Ezért Noica számára ontológiai síkon is mélyreható, amit Chesarie országa, Havaselve hatalmi viszonyairól mondott: *"ilyen Havaselve kormányzása is, alávetve az emberi dolgok változékony uralmának, rejtett mederben és kövek, parttalan partok között folyván, hasonló ez a kormányzás a paliroiához, azokhoz a vizekhez, amelyek reggel, egy ideig, felfelé folynak, majd aztán lefelé fordítják folyásukat"*. Ilyen a reális, hol felfelé folyik (*ar fi să fie*=it might conceivably be=lehetséges, hogy meglehet), hol le (*a fost să fie*=úgy kellett hogy legyen). Noica tehát az ún. román létélmények magyarázatában elszakadt az eliadei magyarázattól is, az szemléletében csak egyik magyarázati lehetőség, de végső soron, talán, már ezt is tagadta. E kérdés pedig a szabadság és szükségszerűség nagy kérdéséhez vezet.

Noica a szabadságról és szükségszerűségről talán egyik költeménybe foglalt filozófiai értekezésében vallott a legpontosabban, talán éppen a műfaj adta formai kötöttségek és tartalmi lehetőségek miatt. 1971-ben vetette papírra ezeket a sorokat, amikor egyik írástudó barátjával és közös párizsi barátnőjükkel felkeresték a moldvai kolostorokat. A *"három filozófiai költemény"* 1988-ban jelent meg.

Ti, kedveseim, szabadságot kívántok nekünk,  
nagyszerűséget és merészséget, mint azokban a világokban,  
ahol fenn van az ég.

Mi azt keressük, ami nekünk mélyebbnek tűnik mint a  
szabadság.

Ezt szükségszerűségnek neveztük; nevezhetjük  
az ég bennünk levő töredékének, még azt mondjuk rá, hogy  
a beszéd magától értelmet nyer.

Milyen érvényesülési joguk van a személyeknek, milyen joguk  
népeknek?

tettük fel a kérdést az igazságtalanságtól eltiportan  
és látva önnön csekélységünket és meztelenségünket.

Mint Ádám és Éva a bűn után (számunkra,

20 év függetlenségének bűne után)

mondtuk magunknak: lehet, nincs bűnünk:

lehet a történelem legelője vagyunk.



De emlékszel, drága barátnóm, mit meséltek nekünk Suceviťán?

Elmenekültek a vész idején a nővérek, és amikor visszatértek az oltáron ezt az írást találták:

„A csapat kapitánya, amely elfoglalta a templomot és nem bántotta, arra kér, hogy könyörögjetez érette.

Mondd, drága barátnóm, azoknak, akik azt akarják, hogy

szabadságokat akarjunk, többet,

hogya mi megelégszünk, egy pillanatra, a résszel, mely nekünk adatott

és — ha ezt is vissza nem veszik —

könyörögni fogunk azokért, akik a jobb oldalon vannak és

akik a balon,

könyörögni fogunk cselekedetekkel, könyörögni fogunk

szelidebb belépésünkkel a vad századba,

könyörögni fogunk a még nem szennyezett levegőnkkel

és a suceviťai nővérekkel.<sup>32</sup>

Noica politikai filozófiájának a kivonata is lehetne, amit idéztünk. A két világ, a kapitalizmus és a kommunizmus között igényelt a román filozófus harmadik emberi kondíciót. *„Nincs jelentősége annak, hogy külsőleg mi történik velünk, egy adott pillanatban. Lehet nagyon súlyos dolgokra kerül sor, de már szinte semmit sem jelentenek, bizonyos tekintetben ...”*<sup>33</sup> Valamiféle határhelyzetben fogalmazott így Noica: Kelet és Nyugat között, sajátossága tudatában. Mert *“a románok nem rendelkeznek a személyiség nyugati kategóriájával. Itt minden lehetséges, belül a lényükben; minden megengedett, mondta Iván Karamazov.”*<sup>34</sup> A nagy adottság viszont maga a román nép, amely nem fausti a fausti Európában. *“Ha fausti természetünk lett volna, elfogadtuk volna a katolicizmust [...], de ehelyett visszahúzódtunk a múltba”, miközben “a nyugati népek belevetették magukat a történelmi realitásba”, és “a magyarok és a lengyelek fausti módon próbálták ki és tették kockára a történelmet”. A románokat viszont sértette mások fausti magatartása, az hogy “minket” uraljanak és “ezt az ördögnek tulajdonítottuk”. Holott először befelé kell fordulni. “A román jelenség ilyen valóság megértése helyett valamennyien azon voltunk, hogy unalmas és sekélyes diskurzusokat tartsunk a román sajátosságról, felsorolva és leírva a román nép tulajdonságait: mértéktartás, bölcsesség, emberség, a természettel való testvériség, harmónia, szintézisre való képesség, és így nem vettük figyelembe, hogy ezek máshova tartoznak és máshonnan származnak, lehet.”* És éppen a lehetséges nyit új perspektívát. Az igemódok is ezt juttatják kifejezésre. Ez persze beteljesületlenséget is jelent. Eminescu élete és munkája nem teljesülhetett ki. *“Nálunk a lehetséges áll előtérben és nem a realitás; de íme a lehetséges még beteljesületlenségeivel együtt is vezethet csodákhoz. Ezért ne érezzünk haragot, hogy nem ismernek bennünket jól szerte a világban.”* Viszont *“bölcsőbb lenne, ha magunkra haragudnánk, mert nem ismerjük úgy mint kell a mi spirituális kondícióinkat, ami a nem fausti népé és nem mélyedünk el abban a lehetségesben, ami a miénk.”*<sup>35</sup> Az imigyen korlátozott csodavárás célirányossággal párosult, ha kellett. A nyitottság és zárttság dialektikáján nyugvó szintézist vallotta célként Noica: szintézist az európai racionalizmus és az abszolútum Keleten feltámadt emléke között.<sup>36</sup> Csakhogy milyen lehetett az a szintézis, amelyből a szabadság kategóriáját kirekesztette? Racionalista és empirikus alapon vetette el a szabadságot. *“A románok — írta Noica naplójában — nem bírnak a szabadság fogalmával, hanem a függetlenségével (nem többes számban) igen. De milyen szép ez utóbbi az előzőhöz képest. Hiszen a szabadság gyorsan »szabadságok«-ra töredezik (hasis fogyasztásra, hogy mindenki ellen azt lehessen kiabálni, amit akarsz, még a tanulók is sztrájkolhassanak); a szabadság nem mindig azt a szabadságot fejezi ki, amely valaminek a*



szükségességét juttatja kifejezésre, és ez az egyetlen szabadság.” Ezzel szemben a függetlenség *“először is azt mondja, hogy ne függjél másoktól (amit nem könnyű elérni, mivel rejtett utakon — sajtó, mass media stb., ha nem egyszerűen a társadalmi előítéletek rendszere által — mindenki azt akarja, hogy függjél tőlük). És a függetlenség még mond valamit: ne függjél, légy könnyű, légy — most — szabad igazán.”*<sup>37</sup>

Bármennyire is elítélte Noica a mioritikus mozzanatot, idézett költeményébe beleszötte azt, amikor *“a történelem legelője”*-ként aposztrofálta hazáját.<sup>38</sup> Sőt, úgy látszik, mintha a mioritikus pásztor képében szólalt volna meg, a helyzet hasonlósága okán. Pontosabban: Eliade mioritikus pásztorát is idézi a noicai póz. A kozmikus liturgia helyett pedig kozmikus könyörgést rendezett. Az ortodoxia aktusát azonban azzal párosította, hogy kilépett a keresztény gondolkodás struktúráiból, azaz nem kereste a keresztény transzcendenciát.<sup>39</sup> Nem maradt csak a gesztus. És talán a remény a többször említett lehetségesben. Ez volt az a pont, ahol az igazi filozófus-tanítványok már csak elszakadhattak a mestertől. Amikor elkezdték Platont sajtó alá rendezni, a noicai szakmaiság purificatio spiritualist jelentett. A mester és a tanítványok sokat jelentettek egymásnak. Viszont fájó valóságot fedett fel az, aki kimondta: *“Mi vagyunk az a hullám, amelynek taraján Noica magasra emelkedett 10-15 éve. És ma, valahogy úgy kellene éreznünk magunkat, hogy ő elárult.”* Azért árult el, fejtette ki az elválás krónikása és ideológusa, Gabriel Liiceanu, mert *“ő arra törekedett, hogy a regionális helyzetben egyetemes (európai) érvényű kulturális erőfeszítést testesítsen meg, amelyet nálunk soha sem vittek végig, hanem mindig elejétől újrakezdték, mintha valami átok ülne rajtunk. Mi még a pályán mozogtunk, amikor meglepett az, ami az 1848-as idők anakronisztikus törekvésének tűnt. Amikor nem tudtuk meg, hogy mi van velünk, csak úgy hogy végigmentünk a kétezeréves európai kultúrán, Noica elkezdett beszélni »a román létezés érzéséről« és »a román szellemről«, miután Eminescuval és Goethével minden fiatalnak az egyetemesség és az abszolútumban való elmélkedés modelljét ajánlotta.”* És — paradox módon — éppen ő, aki a felületesség nagy ellensége volt, hivatkozási alapja lett azoknak, akik *“könnyedén fecsegték”,* más szóval az autochtonistáknak és a protochronistáknak, akik szerint a román kultúra nemcsak szinkronban volt az európaival, hanem sokban meg is előzte. Így, *“miután két különböző irányból is Noicára hivatkoztak, olyan konfúz helyzet alakult ki, amelyet maga Noica is táplált, és amelyben, Isten tudja miért, felelőtlen bájjal tetszelgett. Az utánunk következőkre, akik most lépnek be a kultúrába, ennek a konfúz helyzetnek csak káros következményei lehetnek.”*<sup>40</sup> Ugyanakkor kifejezetten pozitív hatása is lett, a szellemi tisztázódás hívei ugyanis levélváltásukban a román szellemi élet egyik legizgalmasabb belső vitájára kerítettek sort, ki-ki a maga módján vetve számot a noicai filozófiával, egyesek kifejezetten elmarasztalva azt.<sup>41</sup>

A *Miorița* nem került szóba. A mioritikus morféma sem. A tanítványoknak sikerült megszabadulni tőle, az idő és a szakmaiság öntisztító hatásának jeleképpen. Noica még nem tudta a mioritikus mozzanatot úgy száműzni, hogy közben ne tartsa szem előtt. Úgy felejtette el, hogy nem törölte ki emlékezetéből. Viszont utána aligha lesz nagy súlyú román gondolkodó, aki a *Miorița* kapcsán tesz filozófiai kijelentéseket. A szakítást Noica kezdeményezte.

Sajátos dialektikája van ennek. A blagai mioritikus tér csodálója,<sup>42</sup> Constantin Noica fordult szembe a *Miorița* kultusszal. Nem véletlen, hogy az új mitológiai szemlélet nem tud mit kezdeni Noicával, inkább említés nélkül hagyja, hiszen Noica autentikus filozófus volt. Stahl álláspontját — a *Miorița*ról és a halottsiratókról — lehetett kegyeletsértőnek minősíteni,<sup>43</sup> a Noicáét nem volt tanácsos, mert olyan filozófiai rendszert épített, amely filozófiakritikát kíván, és egyben a legsúlyosabb gyakorlati politikai kérdéseket vetette fel. Igaz, mindezt néhány szóval is el lehetett intézni. Cioran, aki egyébként csodálta Noicát, mert maga körül oly komoly szellemi pezsgést tudott teremteni, úgy tette nevetségessé *“a lét román érzését”,* hogy gratulált: *“a lét paraguayi érzéséhez”*.<sup>44</sup>

A noicai filozófia, miközben szakított a *Miorița* kultusszal, olyan kollektivistá szellemi hagyományhoz kapcsolódott, amely eredetileg összefonódott vele: ez Herder néplélek-



filozófiája. A herderi néplélek és a *Miorița*-kultusz együtt indultak Párizsból a múlt század derekán diadalútjukra a román kultúrában. És miután bejárták pályájukat, onnan kapták a legnagyobb csapást - a ciorani ironia formájában, bár hordozója — végül a maga módján — megtért a *Mioriță*hoz. És ezzel lezárultak azok a nagy diskurzusok, amelyekben a *Miorița* oly rendkívüli szerepet játszott.

1. Constantin Noica: *Jurnal filozofic*. București, 1990. 45.
2. Constantin Noica: *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*. București, 1992. 162 - 184.
3. Alexandru George: Neîntîlnirea cu Noica. *România literară*, 1992. 30., 31. sz.
4. Ion Dur: *Noica — între dandysm și mitul școlii*. București, 1994.
5. Katherine Verdery: *National Ideology Under Socialism*. Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1991. 261. 301.
6. Alexandru Paleologu: *Minunatele amintiri ale unui ambasador al golanilor*. București, 1991. 88.
7. Mircea Handoca: Corespondență inedită: Constantin Noica — Ionel Jianu. *Viața românească*, 1991. 11-12. sz. 108.
8. Gerhardt Csejka: Pustiit este spiritul Vestului, "22" 1992. 1. sz., Adrian Marino: "Dosarul Constantin Noica", "22". 1992. 40-45. sz.
9. Nicolae Manolescu: Rugați-vă pentru Karl Marx! *România literară*, 1990. 34. sz.
10. Constantin Noica: Pentru o reabilitare a individului, *Gând românesc*, 1937. 1. sz. 73.
11. Constantin Noica: Des-cifrare, des-tănuire, *Gând românesc*, 1938. 5-12. sz. 278-279.
12. Constantin Noica: Răspuns al unui prieten indepărtat. In: Cioran: *Istorie și utopie*, București, 1992. 146., 156-157.
13. E. M. Cioran - Constantin Noica: *L'ami lointain*. Paris-Bucarest, Paris, 1991. 56.
14. Martin Heidegger: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. (1809)*. Frankfurt am Main, 1988. 84.; Claude Karnoouh: *L'invention du peuple*. Paris, 1990. 253.
15. Martin Heidegger: *Was ist das - die Philosophie?* Stuttgart, 1984. 21.
16. Constantin Noica: On Being and Its Expressive Form in Romanian. *Romanian Review*, 1980. 7-8. sz. 104.
17. Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, Bp., 1989. 17.
18. Constantin Noica: *Rostirea filozofica românească*, București, 1970. 5.
19. Uo.: 5., 23.
20. Constantin Noica: *Sentimentul românesc al ființei*, București, 1978. 5.
21. Noica: *Rostirea*, 32.
22. Noica: *Rostirea*, 40.
23. Noica: *Sentimentul*, 63.; Karnoouh: *L'invention*, 224.
24. Constantin Noica: *Jurnal de idei*, București, 1990. 266.
25. Uő.: *Sentimentul*, 9-10.
26. Constantin Noica: Pentru o bună desprindere de spiritul "Mioriței", *Steaua*, 1976. 3. sz. 50.; Uő.: *Sentimentul*, 58-62; Uő.: On Being, 111 - 112.
27. Constantin Noica: Filosofia d-lui Lucian Blaga după trilogia culturii, *Revista Fundațiilor Regale*, 1938. 2. sz. - 397.; Uő.: Ce e etern și ce e istorie în cultura românească, *Revista Fundațiilor Regale*, 1944. 4. sz. 145.
28. Uő.: *Sentimentul*, 59.
29. Uő.: *Rostirea*, 257.
30. Uo., 256-260.
31. Noica: *Simple introduceri*, 162.
32. Constantin Noica: Trei poeme filozofice pentru S, *Viața românească*, 1988. 4. sz. 11 - 12.
33. Constantin Noica: *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, București, 1990. 9 - 10.



34. Constantin Noica: *Jurnal filozofic*, București, 1990. 113.
35. Constantin Noica: "Supărarea" românească, *Revista de istorie și teorie literară*, 1987. 3 - 4. sz. 9 - 11.
36. Noica: *On Being*, 118.
37. Noica: *Jurnal de idei*, 227.
38. Karnoouh: *L'invention*, 234.
39. Karnoouh: *L'invention*, 235.
40. Gabriel Liiceanu: *Jurnalul de la Păltiniș*, București, 1983. 137 - 138.
41. *Epistolar*. Szerk., Gabriel Liiceanu. București, 1987.
42. Noica: *Simple introduceri*, 177.
43. Nicolae Brânda: *Mituri ale antropocentrismului românesc. I. Miorița*. București, 1991. 136.
44. Liiceanu: *Jurnalul*, 232.

## Miorița. Elemente de etnostilistică

Dr. Ștefan Gencărau

- 1.0. Intenționăm să realizăm, în cele ce urmează<sup>1</sup>, o clasificare unitară a variantelor *Mioriței*.
- 1.1. Acest demers își poate găsi motivarea în disponibilitatea de a stăpîni, ordona și controla diversitatea textului mioritic.
- 1.2. Prin posibilitatea de ordonare, intenția noastră răspunde unui prim imperativ al oricărei clasificări, acela de a regrupa textele cu *aceleași caracteristici* în aceeași diviziune a unei clasificări; pentru o astfel de *regrupare*, vom elabora criterii care să permită recunoașterea formală a textelor ce aparțin unei diviziuni.
- 1.3. Prin posibilitatea de control asupra diversității formelor, demersul nostru va satisface un al doilea imperativ al oricărei clasificări, acela de a motiva regruparea textelor în aceeași diviziune a clasificării sub raportul conținutului; pentru motivarea apartenenței, vom evidenția modul în care aspectele formale clasificatoare se reflectă într-un plan al conținutului, generînd deosebiri.
- 1.4. În conformitate cu cele două imperative enunțate, unitatea clasificării se va realiza prin reorganizarea textelor potrivit mentalităților pe care acestea le vehiculează.
- 1.5. Astfel, unitatea clasificării nu se va realiza după criteriul *zonei geografice* de proveniență a textului. E dovedit faptul că geografia trasează limite pe care elementele de mentalitate le depășesc; în interiorul unei zone delimitate geografic coexistă mai multe forme, după cum în mai multe zone pot fi identificate forme reductibile la același aspect de mentalitate.
- 2.0. Prin supunerea materialului rigorilor clasificării, credem că putem evidenția *raporturile* faptului de mentalitate investigat cu mentalitatea de ansamblu reperată într-o totalitate a faptelor de cultură populară.
- 2.1. Prin satisfacerea acestui imperativ, clasificarea ar putea releva, pe de o parte, modul în care, faptele de cultură populară se asamblează într-o mentalitate globală, iar pe de altă parte, cum fiecare fapt de cultură populară există autonom, ca secțiune a mentalității globale.
- 2.2. Pentru ca o clasificare să poată răspunde unei astfel de exigențe, credem că aceasta ar trebui să fie precedată de o *sistematică* a faptelor de cultură populară.
- 2.2.1. Într-o atare *sistematică*, ar trebui să se regăsească fiecare fapt cu *locul* său, cu *semnificația* și *funcțiile* sale în mentalitatea globală căreia i se subsumează.
- 2.2.2.3. În acord cu funcțiile identificate, dar și cu frecvența variantelor, s-a stabilit apartenența materialului investigat pentru această clasificare în teritoriul baladei. Prin cele două demersuri,



constind în identificarea funcției și a locului în ansamblul faptelor de cultură populară, au fost puse în evidență relațiile textului mioritic cu bocetul, cu colinda, apoi cu doina.

2.2.2. Materialului, pe care dorim să-l clasificăm, i s-au stabilit diverse funcții. Cei mai mulți dintre cercetători s-au oprit asupra funcției 'colind' și a funcției 'bocet'. Pentru acceptarea *Mioriței* drept 'colind', e semnificativă intervenția lui Ovidiu Bîrlea<sup>2</sup>. Cu argumentele lui V. Adăscăliței<sup>3</sup> se susține funcția agrară a *Mioriței*. Al. Amzulescu<sup>4</sup> îi acceptă întâi statutul de 'baladă' pentru ca, pe baza altor variante, să reia discuția referitoare la funcția 'colind'. Cercetările mai noi au condus spre acceptarea diversității faptului abordat drept text cu următoarele funcții: *baladă*, *colind*, *text la plug*, *text funebru*, *cîntec de leagăn*.

2.2.3. Neavînd, în absența sistematicii invocate, cum să urmărim reflectarea funcției/funțiilor textului asupra semnificației, pentru a putea realiza clasificarea, vom ține cont de relativa autonomie a faptelor de cultură populară și de necesitatea de a realiza o ordonare internă a unui ansamblu textual constatat în diversitatea sa.

2.4. Clasificarea noastră pornește de la și se întoarce la prestigioasa lucrare: *Miorița. Tipologie. Circulație. Geneză*. Altele fiind criteriile tipologice, vom ordona materialul, inclus în monografia lui Adrian Fochi, în alte diviziuni și subdiviziuni. Pentru identificarea textelor din diferitele diviziuni ale clasificării în cuprinsul monografiei, vom utiliza notațiile sub care acestea se regăsesc în corpusul la care ne referim în mod constant.

3.0. O descriere a textului mioritic e în măsură să justifice criteriile de clasificare. Varianta pe care s-a realizat prima descriere coerentă a acestui tip de text este cea atribuită lui Alecsandri.

3.1. Utilizînd această variantă, Pavel Apostol, de acord cu Adrian Fochi, propune o segmentare a textului mioritic în șase secțiuni.

3.1.1. Prima secțiune fixează *cadrul epic* și însumează cinci elemente tematice: 1. Locul acțiunii (versurile 1 și 2) 2. Momentul acțiunii (versurile 3 și 4) 3. Personajele acțiunii (de la versul 5 la versul 9) 4. Hotărîrea ciobanilor (de la versul 10 la versul 16) 5. Motivarea hotărîrii (de la versul 17 la versul 21).

3.1.2. A doua secțiune privește *episodul mioarei năzdrăvane* și cuprinde trei elemente tematice: 6.<sup>5</sup> Mioara năzdrăvană (de la versul 22 la versul 26) 7. Întrebarea ciobanului (de la versul 27 la versul 33) 8. Descoperirea planului (de la versul 34 la versul 46).

3.1.3. A treia secțiune identificată în acord cu Pavel Apostol privește *testamentul ciobanului* și însumează patru elemente tematice: 9. Răspunsul ciobanului (de la versul 47 la versul 53) 10. Locul îngropării (de la versul 54 la versul 59) 11. Obiectele îngropării (de la versul 60 la versul 66) 12. Plîngerea oilor (de la versul 67 la versul 71).

3.1.4. A patra secțiune cuprinde *alegoria morții și apoteoza ciobanului* și însumează două elemente tematice: 13. Alegoria morții (de la versul 72 la versul 77) 14. Apoteoza ciobanului (de la versul 78 la versul 87).

3.1.5. A cincea secțiune dezvoltă *episodul măicuței bătrîne* și e compus din două elemente tematice: 15. Întîlnirea cu maica bătrînă (de la versul 88 la versul 95) 16. Portretul ciobanului (de la versul 96 la versul 107).

3.1.6. A șasea secțiune conține *nunta mioritică*, dezvoltînd două elemente tematice: 17. Nunta mioritică sau, în termenii lui Pavel Apostol, *Reluarea alegoriei morții* (de la versul 108 la versul 113) 18. Cadrul nupțial sau reluarea apoteozei (de la versul 114 la versul 123).

3.2.0. Autorul descrierii prezentate mai sus a continuat studiul urmărind motivul mioritic în cultura românească. Adrian Fochi a mers mai departe și a marcat procentual frecvența geografică a fiecărui element tematic. Cu toate că de la identificarea frecvenței s-ar fi putut ajunge la o clasificare, fie aceasta și geografică, prin exploatarea elementelor tematice, autorii descrierii prezentate s-au limitat la a utiliza datele procentuale pentru a evidenția intervenția lui Alecsandri asupra textului mioritic.

3.2.1. În ceea ce ne privește, acceptăm studiul frecvenței ca demers de identificare a constantelor și variabilelor textului.



3.2.2. Comparînd variantele, ajungem la următoarele constatări cu privire la secțiunea *cadru* inițial:

- a) nonocurența elementului tematic 1 și modificarea<sup>6</sup> elementului tematic 2,
- b) trecerea<sup>7</sup> pe poziția inițială a elementului tematic 3,
- c) modificarea<sup>8</sup> elementului tematic 4,
- d) nonocurența elementelor tematice 5, 6, 7,
- e) presupunerea<sup>9</sup> elementului tematic 8 și ocurența modificată a elementului tematic 9,
- f) ocurența elementului tematic 10 ca ultim element tematic al textului.

3.2.3. Textele investigate ne permit să constatăm că elementele tematice 1, 2, 3, 4, 5 (și mai ales 5), 6, 7 și 8 sînt variabile, în vreme ce elementele tematice 9 și 10 sînt constante. Constanța elementelor tematice 9 și 10 nu e prejudiciată în nici un text de variabilitatea elementelor tematice mai sus amintite; altfel spus, ocurența elementelor tematice 9 și 10 nu este condiționată de ocurența / nonocurența vreunuia dintre elementele tematice variabile.

3.2.4. Elementele tematice 9 și 10 conțin ceea ce ciobanul transmite în legătură cu moartea sa și ne apar ca *mesaje testamentare* (=Mt).

3.2.5. Urmărind și în celelalte secțiuni ale textului constanța și variabilitatea elementelor tematice, vom remarca faptul că orice element tematic care conține ceea ce ciobanul transmite în legătură cu moartea sa, deci orice mesaj testamentar (=Mt) se va prezenta drept o constantă a textului, în vreme ce orice element tematic ce conține altceva decît ceea ce ciobanul transmite în legătură cu moartea sa, deci altceva decît un Mt, se va prezenta ca o variabilă a textului; vom numi, în continuare, constantele textului *mesaje testamentare*, după cum variabilele textului vor fi desemnate prin sintagma *pretexte mioritice*.

3.2.5.1. În raport cu termenii propuși, elementele tematice 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, prezentîndu-se drept variabile, alcătuiesc primul *pretext mioritic*; elementele tematice 9 și 10, prezentîndu-se, împreună cu elementele tematice 11 și 12, drept constante ale textului, alcătuiesc primul mesaj testamentar (=Mt1).

3.2.5.2. Elementele tematice 13 și 14, prezentîndu-se drept constante ale textului, alcătuiesc al doilea mesaj testamentar (=Mt2), elementele tematice 15 și 16, apărînd ca variabile ale textului, alcătuiesc al doilea *pretext mioritic*, iar elementele tematice 17 și 18, constante ale textului, alcătuiesc al treilea mesaj testamentar (=Mt3).

3.2.5.3. Mesajele testamentare, ca elemente constante, conțin esența textului mioritic, în vreme ce pretextele mioritice îi asigură doar organizarea epică; apărînd drept constante și conținîndu-i esența, mesajele testamentare oferă criteriile necesare clasificării textului; constanța mesajelor testamentare, mai ales din perspectiva tipurilor pe care le vom detașa, dorim să fie înțeleasă, pe de o parte, ca o capacitate a textului de a vehicula cel puțin un Mt, iar, pe de altă parte, ca pe o caracteristică a elementelor tematice din componența mesajelor testamentare de a fi ireductibile în condițiile în care un text se desfășoară pînă la un element tematic posterior acestora.

4.0. Dispunînd în paralel două dintre cele trei *mesaje testamentare* reperabile, vom încerca să identificăm criteriile de clasificare proprii textului mioritic. Identificarea acestora e condiționată de descrierea mesajelor testamentare deoarece, în descrierea<sup>10</sup> noastră, *Miorița* apare ca *ansamblu de mesaje testamentare*.



4.1. Dispunînd în paralele **Mt2** și **Mt3**:

|            |                                                                                                                          |                                                                                                                       |            |
|------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Mt2</b> | Iar tu de omor<br>Să nu le spui lor                                                                                      | Iar la cea măicuță<br>Să nu-i spui drăguță<br>Că la nunta mea<br><b>A căzut o stea</b>                                | <b>Mt3</b> |
|            | Să le spui curat<br>Că m-am însurat<br>C-o mîndră crăiasă<br>A lumii mireasă<br>Că la nunta mea<br><b>A căzut o stea</b> | Tu, Mioara mea,<br>Să te-nduri de ea<br>Și-i spune curat<br>Că m-am însurat<br>Cu-o fată de crai<br>Pe-o gură de rai. |            |

putem remarca în fiecare dintre acestea, cîte două secțiuni bine conturate, în relație una cu alta. O secțiune e întotdeauna prohibitivă; în cuprinsul ei se interzice comunicarea situației ciobanului ca omor (**Mt2**) sau ca nuntă la care a căzut o stea (**Mt3**); în a doua secțiune se propune comunicarea situației ciobanului ca nuntă la care a căzut o stea (**Mt2**), ori ca nuntă cu o fată de crai (**Mt3**).

4.2. Urmărind secțiunile în cadrul unuia și aceluiași mesaj testamentar, putem remarca faptul că în prima secțiune se interzice comunicarea unei anumite situații în care se află ciobanul (omorul), iar în a doua secțiune se propune înlocuirea 'situației' în care acesta se află cu o altă 'situație'. Secțiunea întâi va conține întotdeauna o 'situație' care se va propune să fie înlocuită cu 'situația' din secțiunea a doua, după cum secțiunea a doua va conține întotdeauna o 'situație' care va înlocui 'situația' din secțiunea întâi.

4.2.1., Propunem ca prima secțiune, întrucît conține o 'situație' de substituit să fie numită 'situație substituit' (= **Si**).

4.2.2. A doua secțiune, întrucît conține 'situația' care va substitui, o vom desemna prin 'situație substituit' (= **St**)

4.3. Odată evidențiată această structură a mesajelor testamentare, putem afirma că orice **Mt** din cuprinsul unui text mioritic cunoaște o organizare identică cu cea a **Mt2** și **Mt3**. Orice **Mt** din cuprinsul textului mioritic conține o secțiune **Si** și o secțiune **St**, doar că **Si** și **St** diferă în funcție de elementele de mentalitate pe care le vehiculează și după natura explicită sau implicită a expresiei acestora.

4.3.1. Vom numi astfel 'substituit explicit' (= **Si.e**) și 'substituit explicit' (= **St.e**) orice **Si** sau **St** exprimat în text.

4.3.2. Vom numi astfel 'substituit implicit' (= **Si.i**) și 'substituit implicit' (**St.i**) orice **Si** sau **St** neexprimat în text, dar pe care textul ne obligă să-l presupunem. Astfel, în **Mt2** analizat mai sus avem un **Si.e** și un **St.e**; la fel se prezintă situația și în **Mt3**. De cele mai multe ori, **Mt1** cunoaște un **Si.i** și un **St.e**. În acest mesaj testamentar e verbalizat doar **St.e**<sup>11</sup>. Diversele<sup>12</sup> verbalizări ale lui **Si** din variante ne dau dreptul să presupunem și pentru acest text un **Si** și să considerăm că acest text însumează, la rîndu-i, un **Si.i** și un **St.e**.

4.4. Organizarea în **Si** și **St** ne oferă posibilitatea de a identifica un prim criteriu de detașare a tipurilor. Remarcăm astfel în cele două mesaje testamentare investigate faptul că anumite imagini apar cînd în secțiunea **Si**, cînd în secțiunea **St**. În **Mt2** imaginea **A căzut o stea** apare în secțiunea **St**, iar în **Mt3** aceeași imagine apare în secțiunea **Si**. Urmărită în aceeași modalitate, se constată că o altă imagine, anume **A lumii mireasă**, apare doar pe poziția **St**.



4.4.1. Anticipînd, arătăm că pe poziția **Si** apar întotdeauna imagini care denumesc moartea, iar pe poziția **St** imagini care înlocuiesc moartea. Cea mai frecventă substituție a morții reperabilă în textul mioritic e cea nupțială; capacitatea imaginii **A căzut o stea** de a apărea atît pe poziția **St**, cît și pe poziția **Si** derivă din disponibilitatea de a denumi și, în același timp de a substitui moartea, deci din posibilitatea ca una și aceeași imagine să conțină atît sensuri nupțiale, cît și sensuri funebre. Această imagine ne apare ca un suport al fuziunii sensurilor nupțiale cu sensurile funebre; imaginea căderii stelei poate, în consecință, să mențină textul mioritic atît la nivel funebru, cît și la nivel nupțial; dacă acceptăm că *Miorița* este o viziune generală despre moarte și viață, vom accepta și că imaginile primitive, cum le numește Caracostea, care mențin textul mioritic la nivel nupțial și la nivel funebru au calitatea de imagini tipologice sau clasificatoare în raport cu întregul conținut în variante. În același fel, imaginea **A lumii mireasă** va dobîndi calitatea de imagine subtipologică; de capacitatea imaginii tipologice și a celei subtipologice de a menține textul mioritic la cele două nivele ne vom ocupa într-un paragraf ulterior unde vom încerca să desprindem sensurile nupțiale și sensurile funebre ale celor două imagini.

5.0. Ca să justificăm calitatea tipologică a imaginii căderii stelei, ar fi suficient să invocăm considerațiile lui Caracostea cu privire la calitatea ordonatoare în raport cu faptele de cultură populară a imaginilor primitive. Socotim însă că orice imagine primitivă are **calitate tipologică** doar dacă satisface următoarele cerințe:

- a) calitatea tipologică a unei imagini e direct dependentă de raportul acelei imagini față de faptul de cultură populară tipologizat; orice tipologie ce se alcătuiește după imagini sau elemente externe faptului de cultură populară a cărui diversitate urmează a fi clasificată va fi doar aproximativă; caracterul parțial al unei tipologii poate fi depășit doar atunci cînd **calitatea tipologică** a unei imagini va fi condiționată de calitatea de element intern al imaginii respective;
- b) o imagine primitivă internă unui fapt de cultură populară are calitate tipologică doar dacă e reperabilă printre elementele constante ale textului și relativă variabilitate a acesteia apare ca semnificativă din punct de vedere tipologic;
- c) o imagine primitivă internă unui fapt de cultură populară și preponderent reperabilă printre elementele constante ale textului are calitate tipologică doar dacă are calitatea de element constitutiv al mentalității configurate de textul respectiv.

5.1. În timp ce primele două condiții stabilesc raportul imaginii primitive față de forma textului, această a treia condiție stabilește raportul imaginii față de mentalitatea textului ca față de un conținut al unui nivel superior.

5.2. Imaginea căderii stelei are calitate tipologică doar dacă satisface cele trei condiții anterior enunțate.

5.2.1. Expresia imaginii **A căzut o stea** apare drept element intern textului, aceasta regăsimu-se, în versiunea Alecsandri, în elementul tematic 14, respectiv elementul tematic 79.

5.2.2. Reperabilitatea imaginii **A căzut o stea** printre elementele constante ale textului e probată de ocurența acesteia în mesajele testamentare. Conform descrierii propuse la investigarea acestora, imaginea **A căzut o stea** apare în **Mt2** pe poziția **St**, iar în **Mt3** pe poziția **Si**.

5.2.3. Pentru a evidenția raportul imaginii **A căzut o stea** față de mentalitatea globală a textului mioritic, socotim necesar să amintim întîi cele trei 'credințe' cu care a fost identificată mentalitatea globală a acestui text.

5.2.3.1. La începuturile exegezei, mentalitatea mioritică a fost echivalată acelei credințe în resemnare și seninătate în fața morții. Socotim că echivalarea despre care vorbim se datorează primului traducător în franceză a textului mioritic și abia apoi numeroșilor "interpreți" români, careu au făcut din seninătatea pretins mioritică o "trăsătură națională caracteristică"<sup>13</sup>.

5.2.3.2. S-a crezut ulterior că textul mioritic e expresia acelei credințe în necesitatea nuntirii postume a tinerilor morți înainte de vreme. Cei ce au luat ca atare textul mioritic au considerat



că nuntirea sau *lumirea* e dictată fie de intenția colectivității de a pacifica mortul și de a se apăra, fie de obligația pe care orice ființă o are: aceea de a parcurge toate etapele vieții<sup>14</sup>

5.2.3.3. Cel mai tentant, dar cel mai creator, ni se pare demersul prin care mentalitatea textului a fost echivalată credinței<sup>15</sup> conform căreia “o viață violent întreruptă se continuă printr-o altă modalitate de existență” și că “existența păstorului se continuă prin prelungirea simbolică a activității sale profesionale”.

5.2.4. Oricare dintre cele trei ‘credințe’ ar fi acceptată ca mentalitate globală a textului, evident ar rămâne faptul că *Miorița* este o viziune generală despre moarte, viziune în care moartea apare ca integrare similară altor forme de integrare, mai ales nunții. O astfel de viziune se dovedește a fi, în fapt, o reunire de elemente de mentalitate funebră cu elementele de mentalitate nupțială<sup>16</sup>.

5.3. Ca imaginea căderii stelei să aibă calitatea de element constitutiv al mentalității textului mioritic, ea trebuie să fie purtătoarea unor sensuri corespunzătoare unui viziuni despre moarte ca integrare nupțială, adică – imaginea căderii stelei – să fie expresia omonimă a unor sensuri nupțiale și a unor sensuri funebre. Cercetînd variantele, constatăm că expresia imaginii căderii stelei se constituie cînd cu ajutorul verbului *a cădea* (*A căzut o stea*), cînd cu ajutorul verbului *a pica* (*A picat o stea*), cînd cu ajutorul verbului *a pieri* (*A pierit o stea*). Dacă ultimul verb, *a pieri*, nu e revelator pentru sensul funebru al imaginii, mai amintim atunci că la grecii insulari, ca și la noi, căderea stelei, și mai ales căderea stelei într-un mediu acvatic, într-o apă adîncă, în care lumina stelei să se stingă, simbolizează, de fapt, moartea unui om<sup>17</sup>. De altfel, și verbului *a cădea* și ideii de cădere i-a fost asociată, nu numai în română, ideea de moarte; la diverse nivele de mentalitate interogate succesiv, sensul funebru al imaginii căderii stelei e mai ușor reperabil și relevabil; deseori, simbolistica stelei e explicată prin credința anterior anticipată că “fiecare om are o stea care, la moartea lui, cade de pe cer<sup>18</sup>”; în literatura creștină “simbolul stelei e utilizat pentru a caracteriza viața veșnică<sup>19</sup>”; pentru mentalitatea mioritică, nu e inutil să amintim că steaua a fost privită ca un simbol al profeției; în mitologia indiană și în mitologia nordică, steaua indică agentul de penetrație în lumea de dincolo; în Guatemala, stelele “reprezintă încă în zilele noastre în credința populară *sufletele morților*”; aceeași credință se întîlnește în Peru, unde se vorbește despre stele ca despre sufletele celor drepiți; despre anumite stele se spune că “poartă o mască sub formă de cap de mort”; într-o ultimă reprezentare pe care o amintim steaua e misterul somnului și al morții; simbolistica stelei, cel puțin în versiunile pînă aici prezentate, probează cu suficiență sensul funebru al imaginii *A căzut o stea*; sensul nupțial al aceleiași imagini se lasă mai anevoie reperat; în mod subiectiv, am putea vedea în pronumele în dativ *ne* (*Ne-a căzut o stea*) și în adverbul *chiar* (*Chiar la nunta mea*), semne ale unei bucurii prilejuite de constituirea și consfințirea cuplului; argumentele, în sprijinul acestei supoziții, în plan formal, ni se par imposibile; și de data aceasta, sensul nupțial al imaginii e mai ușor relevabil la nivelul simbolisticii stelei; astfel, la diferite popoare, steaua, dublul ființei în existența celestă – este marca nupțialității întrucît în sarcina ei cade atît procrearea, cît și creșterea; o anumită stea este evocată în riturile vedice de nuntă de către logodnici pentru a-și asigura procreația; în alte credințe, cu această stea este identificat soțul în micul univers al familiei; în Mali, steaua căzătoare o reprezintă pe tînăra mireasă care a părăsit casa părintească pentru a merge la cea a soțului său; e evident în cazul acestei reprezentări cît de mult se învecinează mentalitatea mioritică și mentalitatea nupțială cu cea funebră; în mai multe credințe steaua este simbolul acelei caracteristici a nupțialității, care face ca omul să intre în marile ritmuri ale cosmosului; la italieni și la români steaua devine obiectul unor practici magice de măritiş ori de împiedicare a procreației; la români, mai ales, steaua e semnul unei nunți de bun augur, ea fiind aducătoare de noroc. Simbolistica stelei nu poate tăgădui așadar sensul nupțial al imaginii investigate.

6.0 Constituind alte serii de reprezentări simbolice, am putea identifica și alte sensuri magice ale imaginii căderii stelei și ale stelei. Seriile constituite probează însă cu suficiență sensul funebru și sensul nupțial al imaginii. Conținînd cele două sensuri, imaginea căderii stelei



dobîndește calitatea de element constitutiv al mentalității mioritice și, prin calitatea de element constitutiv, dobîndește și calitatea de **imagine tipologică**.

6.1. Astfel, *A căzut o stea* se dovedește a fi nu o expresie voalată, ci un mod unic în care mai toate popoarele au reprezentat *moartea și nunta*; altfel spus, *A căzut o stea* este suportul fuziunii celor două tipuri de mentalitate, cea nupțială și cea funebră; condiția fuziunii este însăși reprezentarea morții ca o integrare nupțială în *dincolo*; consecința fuziunii este însăși posibilitatea substituirii morții cu nunta. În cele două serii de reprezentări simbolice de mai sus, căderea stelei e considerată un eveniment; ca evenimente, moartea și nunta sînt forme substituibile de integrare. Prin *A căzut o stea* se procedează astfel la substituirea morții ca **eveniment** cu nunta ca **eveniment**; substituirea celor două evenimente se bazează pe o anumită logică și are consecințe asupra modurilor de reprezentare a existenței; această logică, credem, ar trebui numită *logica substituției*; în virtutea ei, atît cunoașterea în ansamblu, cît și existența în majoritatea formelor sale apar ca substituiri; o logică a substituției se regăsește și în capacitatea ființei de a inventa anumite mecanisme ce apar ca *modele* de depășire a situațiilor limită. Modelele de depășire a situațiilor limită cunosc un **Si** și un **St**; acestor modele, datorită constituției lor și logicii pe care se întemeiază, le vom spune *modele substitutive*; în cazul textului mioritic, constituția modelului substitutiv corespunde cu cea a mesajului testamentar.

6.2. La descrierea **Mt** (și a modelului substitutiv) mioritic s-a arătat că imaginea căderii stelei apare cînd pe poziția **St**, cînd pe poziția **Si**; reamintim că în mai multe mentalități, păgîne și creștine, moartea este o taină, spre a se înțelege de ce imaginea căderii stelei este purtătoarea sensurilor funebre atunci cînd aceasta se află pe poziția **Si** (adică pe poziția a ceea ce, fiind taină, se interzice a se comunica) și a sensurilor nupțiale atunci cînd apare pe poziția **St** (adică pe poziția a ceea ce, nedezvăluind taina, se îngăduie să se comunice).

Modelul substitutiv joacă astfel rolul unui prim context în care se actualizează sensurile mioritice ale imaginii căderii și justificîndu-i, totodată, calitatea de criteriu tipologic. La rîndul lui, modelul substitutiv își găsește un context, superior lui, în însăși interioritatea ființei care a imaginat existența ca o veșnică schimbare. Din punctul nostru de vedere, tipurile mioritice se vor articula în funcție de această imagine și de modelul substitutiv aferent; pentru a detașa subtipurile, o altă imagine își va dovedi relevanța.

#### NOTE

1. Ideea de a ne reangaja acum la o astfel de încercare o datorăm profesorului dr. Gh. Petrușan de la Universitatea din Seghedin. Domniei Sale îi sîntem datori nu numai pentru că ne-a oferit spațiul necesar articulării acestor considerații în paginile revistei *Conviețuirea*, ci și pentru că ne-a arătat că avem de a face cu un text supus, prin interpretare, unei continue revalorizări. Întreaga noastră gratitudine se îndreaptă acum, mai mult ca oricînd, spre Nicolae Bot, profesorul de la Facultatea de Litere a universității clujene, care ne-a îndemnat cu ani în urmă spre o abordare a variantelor textului mioritic, întîi cu mijloacele etnologiei, apoi, cu cele ale etnostilisticii. Din această perspectivă, vom încerca să asamblăm în acest articol și în următoarele trei, o clasificare a textului mioritic, adică a ansamblului variantelor cuprinse în antologia lui Adrian Fochi și a celor pe care le cunoaștem din alte 'colecții'.
2. Ovidiu Bîrlea, *Miorița – colind*, în "Revista de etnografie și folclor", 1967, nr. 5, p. 339 – 347.
3. V. Adăscăliței, *Miorița – text la plug*, în "Revista de etnografie și folclor", 1960, 1 – 2, p. 138–139.
4. Al. Amzulescu, *Noi observații despre Miorița–colind*, în "Revista de etnografie și folclor", 1979, nr. 1, p. 53–61.



5. Dacă o coerență a elementelor tematice e asigurată la Pavel Apostol de *unitatea secțiunilor*, o coeziune textuală e asigurată de succesiunea elementelor tematice. Spre a surprinde acest tip de coeziune, elementele tematice apar numerotate în succesiunea lor, de la primul la ultimul element tematic, în pofida încadrării acestora într-o anumită secțiune.
6. Cf. varianta Trans. 13, Trans. 18 b, Trans. 83, Trans. 79, Trans. 85, Mold. 19 d și Trans. 226. din antologia lui Fochi: (*Pe cel mic l-o minat / Să-ntoarne oile în loc de lată vin în cale...*).
7. Textul debutează cu *Stau toți trei păcurărei / Cu oile după ei*.
8. Elementul tematic 4 dobîndește expresia: *Lui grea lege i-o picat / Să-l împuște, or să-l taie/Or să-l pue-n trei firtaie*.
9. Pentru elementul tematic 8: *Dar el numa ce-o strigat*, iar pentru elementul tematic 9: *Hei, mîi fărâiorii mei / De s-o nîmpla ș-oî muri/Pe mine mă dă-ngropați...*
10. Întrucît Pavel Apostol a utilizat în descrierea sa varianta Alecsandri și pentru că aceasta este cea mai cunoscută, vom utiliza și noi, în abordarea mesajelor testamentare aceeași variantă.
11. **St.e** dobîndește aici expresia: *Să-i spui să mă-ngroape Pe aici pe aproape / În strunga de oi / Să fiu tot cu voi...*
12. În alte texte, pe poziția **Si** apar: *Pe mine pămînt nu puneți* sau *Să nu mă-ngroape în cimitir*.
13. Mircea Eliade, **op. cit.** arată că Jules Michelet, primul traducător al *Mioriței* în franceză este și cel dintîi care acuză în *Miorița* mărturisirea unei prea ușoare resemnări în fața morții.
14. Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine*, 1946.
15. Mircea Eliade, **op. cit.**, p. 242.
16. confirmare a posibilității unei astfel de fuziuni am găsit-o în discuțiile purtate cu Manolis Ianis, grec din Atena, cunoscător al folclorului insular.
17. Semnificația atestată de asemenea, de Manolis Ianis, pentru lumea greacă.
18. Tache Papahagi, *Mic dicționar folcloric*, Editura Minerva, 1979, p. 446.
19. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes. Rêves. Coutumes. Formes. Figures. Couleurs. Nombres*, septième et huitième édition, Seghers, Paris, 1973, 1974, 4 vol., p. 203 – 290, s. v. *étoile*. Pentru semnificațiile detasate în continuare oferim această sursă.

## Tainele și farmecul „Mioriței”. 150 de ani de la prima publicare a baladei

Inga Panco

Anul acesta (în februarie) s-au împlinit 150 de ani de la data primei publicări a baladei populare moldovenești „Miorița”. În 1850 Vasile Alecsandri i-a dat-o spre editare prietenului său Alecu Hurmuzachi, redactor al revistei „Bucovina” din Cernăuți. Tot în 1850, puțin mai târziu, i-a trimis-o lui

T.Codrescu, redactor al ziarului „Zimbrul”, la Iași. A treia oară „Miorița” a fost publicată în culegerea de folclor, pregătită de V.Alecsandri: *Poezii populare*. Balade adunate și îndreptate de Vasile Alecsandri.

Partea I.Iași 1852.Se cunosc pînă azi mai mult de 2000 de variante de „Miorița”. Există păreri, constînd în susținerea opiniei că balada a fost pe de-a întregul creată de Alecsandri. Însă și acest fapt rămîne la nivelul presupunerilor.

Istoria renumitei capodopere chiar de la început e învăluită de taine. Inițial, Alecsandri spune că balada a fost înregistrată de Alecu Russo, în timpul exilului său la Soveja și că i-a fost dată de acesta spre publicare. Tot aici trebuie să notăm că textul înscris de Russo nu s-a păstrat.



După moartea lui A. Russo (1859) Alecsandri recurge la alte explicații: că balada a fost înscrisă de el pe muntele Ceahlăului de la ciobanul Udrea, fapt pus la îndoială de unii cercetători competenți (de exemplu Adrian Fochi).

Un alt moment semnificativ constă în faptul că textele aflate în circulație reprezintă doar unele motive mioritice: dorința ciobanului de a fi îngropat aproape de stîna de oi, mama care își caută fiul etc.

Dar unele motive „mioritice” există și în folclorul bulgar. Destul de aproape de intonația „Mioriței” se află motivul „Vidrei bolnave”, dintr-un cîntec cules din Bulgaria. Iată un fragment: „...ci să mă îngropați/pe dealul înalt/unde-i partea lui Stoian/Ivan turmele cheamă,/oile le vor mulge,/căldările le vor spăla,/pe mine m-or uda.”

Într-o formă asemănătoare se prezintă motivul „mioritic” în cîntecul cules în sudul Basarabiei de folcloristul bulgar N. Cauffman și intrat în colecția de cîntece populare bulgărești. Se întîlnește la bulgari și motivul „moartea-nuntă”. Bulgarii în cîntecele lor populare au doar unele motive „mioritice”, n-au însă o „Mioriță”.

Balada „Miorița” ne este scumpă astăzi nu numai pentru conținutul ei poetic, ci pentru că ne comunică date prețioase de ordin etnic și social. Despre cei trei ciobănei se spune:

*Unu-i moldovan,*

*Unu-i ungurean*

*Și unu-i vrincean.*

Principala idee constă în faptul că etnonimul *moldovan* a existat din vechi timpuri.

Referitor la autenticitatea populară a textului în varianta Alecsandri, sînt de spus următoarele. Se presupune că poetul a „adunat-o” din mai multe motive populare, care circulau separat. El, însă, le-a montat cu iscusință. În al doilea rînd, amestecul lui Alecsandri, în textul baladei, constă în „îndreptările” comise, fără a-i transfigura semnificația, fără a schimba destinul eroului principal. Ciobanul din baladă este autentic, popular și primejdia care-l amenință e reală.

Participarea lui Alecsandri la crearea acestui mărgăritar, o vedem în punerea în echilibru a elementelor poetice, în alegerea precisă a cuvintelor și în cumularea măiestrită a cîtorva mituri populare. Totul e cîntărit, totul e laconic ca într-o formulă:

*Tu, mioara mea,*

*Să te-nduri de ea*

*Și-i spune curat*

*Că m-am însurat...*

Balada „Miorița” este tradusă în mai multe limbi și este considerată cea mai reprezentativă operă a folclorului nostru. Astfel a crezut, chiar de la început, însuși Vasile Alecsandri, punînd-o în fruntea colecției sale de poezii populare.



## Mitul Zburătorului în folclorul românesc

dr. Narcisa Stiucă

cercetător la Centrul Național al Creației Populare – București

În urmă cu o jumătate de veac, criticul George Călinescu sublinia „importanța capitală a folclorului” apreciind că la constituirea literaturii moderne a fost nevoie de valorificarea acelor teme ce s-au cristalizat într-o tradiție autonomă. Dintre temele și motivele mitologice românești, scriitorii secolului trecut au exploatat câteva ridicându-le la rang de mituri fondatoare. Acestea, afirmă G. Călinescu, „au fost, și sunt încă hrănite cu o fervență crescândă, constituind punctele de plecare mitologice ale oricărui scriitor național. Un străin care nu le-ar cunoaște ar pierde mult din semnificația poeziei noastre moderne”.<sup>1</sup>

Între ele se numără și mitul Zburătorului, „mitul invaziunii instinctului erotic”, preluat și dezvoltat de poeții romantici în absența unei literaturi de analiză a dragostei.

Paradoxal, Zburătorul este relativ slab reprezentat în demonologia și magia populară, practic, dezvoltarea cultă a temei făcându-l celebru.

Așa cum subliniază unele lucrări de analiză mitologică, Zburătorul pare a fi un daimon de o vechime apreciabilă înzestrat cu o „dublă activitate erotogenică: de inițiere sexuală și de provocare și de întreținere a patosului sexual”, „o semidivinitate erotică de tipul incubilor, un daimon arhaic de factură malefică”, ce „simbolizează toate formele de sexualitate, de la aceea puberală până la aceea isterică a femeilor care trăiesc numai pentru plăcerile trupești”.<sup>2</sup> Accentul cade, în interpretarea etnologilor pe latura negativă, întrucât cultura tradițională românească respinge fundamental ideea erosului debordant. De aici, aprecierea că „Materialele folclorice l...l asociază cu Zburătorul doar formele paroxistice ale dragostei, manifestările ei aproape patologice. În folclor, Zburătorul e un reprezentant al lumii duhurilor, al haosului și al morții. l...l Fixa-ia erotică de acest tip e considerată în popor o boală grea l...l”<sup>3</sup>

Cauza care declanșează invazia acestui adevărat agent patologic este un „echilibru instabil dintre dorință și reținere, dintre voință, ri instinct”, „o invazie a inconștientului, dominat de pulsațiile biologice primare”.<sup>4</sup>

Zburătorul pare deci un reprezentant al haosului, al nefirescului instaurat violent și temporar în plan comportamental erotic, fără un fundament afectiv și fără finalitatea înscrisă pe coordonatele comportamentului cerut de rigorile vieții tradiționale (căsătorie, fidelitate, procreare). Este un atentator la ordinea individuală și socială deopotrivă, a cărui prezență nu este întotdeauna declanșată de încălcarea normelor, ca în cazul altor spirite devastatoare, precum strigoi sau moroi, ci de tentarea erotică, așa cum se întâmplă în cazul ielelor sau al cailor lui Sântoader.

Nici altor mitologii est-europene nu le sunt străine reprezentări asemănătoare: „aitvaras” la lituanieni, „ognennyi zmei” („zmeul de foc”) la ruși, „pjennjenzny zmij” („aducătorul de bogăție”) la sârbi și, așa cum lesne se poate observa cel puțin din numele lor, au atribute și calități variate. Remarcăm câteva trăsături comune (plăsmuire înaripată, greu de descris și totuși terifiantă), dominantă piroică (trup de foc ori care suflă foc, strălucire orbitoare) și apropierea evidentă de tărâmul celălalt. Pe de altă parte, deosebiri marchează o ambivalență sacră: în culturile men-ionate, spiritele de care ne ocupăm păstrează totuși niște însușiri pozitive (pot aduce bani și belșug), ceea ce le așează între reprezentările demonice ale lumii de dincolo. Spiritele morții sunt, de altfel, caracterizate de „două principale instincte: foamea și foamea sexuală”, acestea conferindu-le o existență virtuală, revelată numai acelor care, într-un fel sau în altul, se expun unui contact direct sau chiar îl provoacă.<sup>6</sup>



Cât privește cultura popozului român, aceste însușiri arhaice sunt foarte slabe sau poate că nici nu au existat. Este adevărat că Zburătorul comunică întotdeauna oniric și că de cele mai multe ori se înfățișează victimei ca o nălucire antropomorfă sau chiar ca o persoană de o firmușe nepământească, dar toate acestea pot fi puse pe seama unui „*sindrom al hipersexualității*”<sup>7</sup> în plan psihic, sindrom stimulat puternic de practicile magice de ghicire, invocare și subjugare a dragostei.

Să fie, așadar, Zburătorul un revers al magiei erotice, o reprezentare rezultată din depășirea unor limite și atribuții rituale, o pedeapsă a Sacralului aplicată atentatorilor la favorurile lui și violatorilor rânduielilor macrocosmice?

Vom încerca să aflăm răspunsul la astfel de întrebări din datele etnografice culese în secolele trecute.

Ca orice spirit malefic, și Zburătorul „se ascunde” în spatele mai multor nume: „lipitură” („lipitură cu spaimă”), „ăl mai rău”, „ceasul rău”, „crasnic”<sup>8</sup>. Totodată, lucrările de etnografie semnalează sinonimia cu alte reprezentări precum: zmeul, balaurul, dracul. Această suprapunere este datorată, în bună măsură, înfățișării sub care se poate arăta cât și încercării de a explica tulburătoarea sa prezență în viața femeilor. Totodată, este demnă de remarcat o vădită tendință tabuizantă.

Astfel, Zburătorul are, cuni anticipam, contururi antropomorfe: „un om (tânăr) înalt și subțire”<sup>9</sup> sau doar „chipul, arătarea, fantoma unui flăcău ori bărbat care uneori se face vizibil jucând chiar în horă”, dar poate avea și ipostaze zoomorfe - vultur sau cocoș<sup>10</sup> - „pasăre cu aripi ce umblă noaptea prin tot corpul omului”, „șarpe sau balaur care vine noaptea”, „balaur într-aripat”, „șarpe, așa ca crocodilul”, „bălaur care, prinzând aripi, poate zbura”.<sup>11</sup>

Dar cele mai spectaculoase imagini sunt cele teriomorfe, dominate de foc. Zburătorul poate deveni deci „stea lungă care vine deasupra casei”, „vânt rău”, „ființă de foc în formă de șarpe”, „sul de foc care zboară”, „e roșu ca focul” și „lasă pe gură vâpă de foc”, „pară de foc”, „limbă de foc”, „are față aprinsă ca fierul înroșit în foc, întunecându-se spre coadă, tot mai mult. Ochii îi sunt negri”<sup>12</sup>, „Prin unele locuri se spune și se arată și casa unde zmeul, sub chipul unei limbi de foc, scoboară noaptea în casa femeilor și fetelor, intrând pe ușă, dacă o află deschisă, sau pe ferestre, și în casă, prețându-se în om, se anină de femeie, și apoi, după păcătuire, tot cu înfăpșarea de pară pieră.”<sup>13</sup>, „...e un spirit rău, ca un zmeu, care intră noaptea pe coș sau horn în casele oamenilor, sub formă de șarpe și cu aparență de flăcău care chinuiește femeile./...”<sup>14</sup>

Este evidentă o diferență de receptare: pe de o parte, Zburătorul se dezvăluie victimelor pe care le ia în stăpânire sub acel aspect invocat și râvnit de ele, pe de alta, el se ascunde sub forme terifiante, amenințătoare și aproape întotdeauna evanescente celor neimplicap în această relapse nefirească.

O narațiune culeasă în sudul Moldovei surprinde edificator modul de reprezentare propriu diferiților subiecți a Zburătorului: „Un flăcău stând cu o fată ce avea Zburător o vede moartă lângă el, iar „o pară roșă de foc” intră pe ușă „și începe a se vârî în gură, până se istovește și fata se scoală”. Repetându-se întâmplarea în altă seară, flăcăul întoarce fata cu capul în locul picioarelor, iar para umbla mereu pe picioare și nu putea intra. Ivindu-se zorile și fata fiind tot moartă, o readuce în poziția înaltă și fata se trezește „foarte spăimântată și trudită”, prevenindu-l să nu mai facă așa, „căci un minut să mai fi stat, aveam să te și omor”. ”<sup>15</sup>

În ambele tipuri de reprezentare, Zburătorul pare să aibă intenții punitive, întrucât se spune că „se face din dragoste prea mare și din dragoste nefericită”, „este o dragoste fără seamăn, dorul ori aprinderea de dragoste”, „boală de dragoste a tinerilor care nu se pot însoti, că gândesc mult la iubiri”<sup>16</sup>; „Mai pretutindeni se crede că Zburătorul se face din dragoste cu piedeci dintre doi - un flăcău și-o fată, dintr-un bărbat și-o nevestă. Este uneori chiar fata care nu se poate altfel apropia de ibovnicul ei, sau însuli bărbatul care nu se poate altfel alături de draga lui.”<sup>17</sup>

Evident, Zburătorul este o plămădire ce vine, ca atâtea altele ale haosului, să pedepsească aspirările necurate, necuviința gândului devenind necuviință a unui act sexual vecin cu tortura



și coșmarul până la epuizare. Totul însă este dat în vileag de chiar înfăpșarea celei posedate de Zburător, spre compătimirea sau spre oprobriul public: „cel ce a căpatat Zburător are semne vinete pe corp, paloare, slăbește, e obosit, trist, indispus, vorbește și plânge în somn, e cuprins de fiori și tremură, înnebunește, moare”<sup>18</sup>; „Femeia care este cuprinsă de această ființă rea, simte pe tot corpul ei o mare greutate, mușcături, ciupeli și gâdilături, și din cauza aceasta, apoi, dacă se află în stare binecuvântată, naște copilul mort.”<sup>19</sup>

Prezența acestei ființe malefice poate fi interpretată ca răspuns al subconștientului la impunerile eacterioare, dar atunci când este vorba de prea aspre sau absurde constrângeri sociale ce nu lasă dragostea să se împlinească, Zburătorul se arată, înspăimântând; amenințând cu distrugerea prin foc, întregul grup ce se face vinovat de aceasta.

„Prin Bănat, despre Al-mai-rău se crede că ziua stă ascuns în butoarea de nuc ori de alun, nefiindu-i iertat de la Dumnezeu, de a vedea lumina soarelui. Din acele butori, Zmeul iese într-amurg și zboară în lume după rele.”<sup>20</sup> - așadar, acpunea Zburătorului-zmeu este pusă sub semnul puterilor nopți, forța lui fiind anihilată de soare, ca și în cazul altor reprezentări malefice.

Izolarea îi este și lui caracteristică, gândirea mitică tradițională oferindu-i sedii asemănătoare celor ale altor puteri ale Răului, în locuri pustii, părăsite („case pustii”!), dar și în „copaci scorburoși”, „în stânci” (peșteri): „În localitate (Tătăruși, Suceava n.n.) există o peșteră numită *Bâtca Zmeilor*. Acolo locuia un zmeu, el ieșea la horă și fi-*ra* fetele fi-*umoase*.”<sup>21</sup>; „A fost lucru văzut de mine. Eu aveam o lucrare la Cornetu și am făcut un scoc să dau metrii pe el. Vreo douăzeci și doi de metri (scocul). Într-o noapte - era un fag mare scorburos și cum dracu s-a făcut, că a luat fagu foc. Pă noapte a venit acolo la noi. Dormeam lângă foc. Aveam șatră. Și a strigat-o întâi pe fata mea: Pina!Pina! Și un neamț Pișta i-a pus mîna la gură să nu răspundă. Și pe toți ne-a strigat pe nume. Pe toți numai pe mine nu. Nimeni n-a răspuns. Dacă n-a răspuns nimeni, s-a dus și s-a văetat. - „Vai de mine! - Vai de mine!” Și am mai stat ca un ceas și când a trăznit ca un tun și în urma fagului a rămas o copîtea de untură, - la fel ca parafina. Și au luat mulpi. Ionică a Mohanului a luat o desagă. Si toți care au luat au murit. Și iera mare zmeul că multă untură a rămas. Dacă îi răspundeai, mureai tu și nu murea el.”<sup>22</sup>,

Aceste precizări conferă Zburătorului mai multă concretețe el putând fi astfel reperat și anihilat așa după cum indică prescripțiile magice: „Cine dă foc unor atari copaci, găsește „un fel de untură” bună de leac, în primul rând împotriva zburătorului.”<sup>23</sup>

Pare însă paradoxal ca o reprezentare ce în mod explicit se naște din devieri individuale să aibă coordonate prestabilite, unde să ducă o existență latentă. Este probabil ca acest lucru să se datoreze contaminării și suprapunerii cu balaurul și zmeul și să fi convenit alcătuirii rețelilor magice amintite mai sus. Totodată, faptul că Zburătorul ar putea avea sălaș (refugiu sau ascunzătoare) îi conferă un statut cu totul special, asemănător cu al altor spirite mănate de impulsuri erotice, gata să invadeze spațiul cultural aducând ne-ordinea și pedepsind, ademenind și supunând torturii pe cei gata să le invoce sau pe cei „*agreați de lumea Sacrului*”<sup>24</sup>

Suntem deci în fala unui spirit ce nu mai poate fi socotit printre cele ale morții (precum strigoii și moroii), ci a unui, mult mai periculos, ce pendulează între aici și acolo, între cultural și natural, alteori între ordine și dezordine, o prezență sacră, malefică, aflată în consecință pe nesigura linie dintr-un sacru pur și sacru impur.

Nu iubirea vinovată în sine la care se dedau victimele Zburătorului este o dovadă în sprijinul afirmației noastre, ci statutul lor incert, ce trezește suspiciuni, neliniști și reacții de apărare ale comunități. Tinerele nubile, vădulele, femeile gravide sunt supuse agresiunilor trupesti, pasiunii carnale devastatoare tocmai fiindcă se află pe un prag dincolo de care pândeste incertitudinea, ceea ce le face cumva impure.<sup>25</sup>

Împotriva agresiunii Zburătorului există atât prescripții magic-profilactice, cât și practici curative. „Te popi apăra (de Zburător n.n.) astupând coșul”, „toate găurile și intrările”, „trăgând



foc de pușcă”, „punând la coșul casei patru culite ascupte” numai atunci când apropierea lui este doar bănuită.

Sunt semnalate și talismane a căror configurație este deosebit de interesantă: „Se poate apăra împotriva Zmeului cel ce poartă „baier de zmeu”. Acesta este un brâu de viță care trebuie să stea 40 de zile la jugul a doi boi „fraji dintr-o mumă”. Apoi se coase la cămașă sau la haină și nu mai vine zmeul la el.”<sup>26</sup>; „Se făceau *baiere* asemănătoare *baierelor de strigoi*, care erau de fapt centuri antidemonice. La *baierele de zburători* atârnavau, ca și la *baierele de strigoi*, unele apotropaice /.../ plus un săculeț cu buruienile descântate.”<sup>27</sup>

Dacă însă Zburătorul s-a apropiat primejdios de mult, iar vizitele lui devin o certitudine, numai practicile magic curative și exorcismele mai pot fi eficiente. Remarcăm, în privința măsurilor profilactice caracterul lor cvasiuniversal, fapt ce confirmă încadrarea lui între făpturile Răului. Se urmărește nu numai pnera lui departe, ci și înspăimântarea și chiar rănirea lui, căci așa cum am văzut, el are trup. Cât privește talismanele, este normal ca ele să se impună prin calitatea lor de obiecte culturale (făcute, lucrate, muncite), dar și prin contactul cu fertilitatea dovedită a lumii stăpânite de om. Vița, jugul și boii gemeni nu sunt decât simboluri redundante ale unirii, ale formării și afirmării cuplului, ale cărui sensuri de a fi sunt căsnicia și procrearea. (Să nu uităm că, după cununie, soacra mare îi întâmpină în prag pe miri fie **punându-i** într-un jug de lemn, fie legându-i laolaltă cu un ștergar alb, semn al acceptării egale a sarcinii familiale.)

Și practicile curative sunt eșalonate în funcție de contactul - superficial sau intim, bănuț sau confirmat, invocat sau respins - cu Zburătorul. Este suficient uneori, așa cum arătam mai sus, să dai foc acelor copaci scorburoși ce l-ar putea adăposti, alteori, mărturisind tentația, să-și împărtășești visul cuiva<sup>28</sup> pentru ca astfel să intri în posesia forțelor lui.

Una dintre plantele prezente în tratamentul magic este usturoiul ceea ce ne indică o apropiere a reprezentării Zburătorului de strigoi și moroi, adică de spiritele morții și ale infertilității, așa cum indică o povestire din Vâlcea: „Ne spunea tata că avea o soră nemăritată și venea zmeul la ea. Îi bătea în ușe și ieșea afară la zmeu. Și-a învățat-o oamenii să se ungă cu untura de zmeu și să ungă și clanța de la ușă. Și a venit zmeul și a bătut înț ușă [și mă-sa a încuiat ușa. Și zmeul, a bubuit... Și a cântat cocoșii și zmeul a pognit și a murit. Și ea a murit după un an. (Se dădea cu untură de zmeu, cu găinaț de găină și cu usturoi pentru a se apăra de zmei.)”<sup>29</sup>

Dar Zburătorul-zmeu mai poate fi contracarat cu elemente-relicvă ce provin din înțeleștirile și distrugerea altora asemenea lui. Se practică afumarea cu solzi de zmeu, „care sunt ca ai peștelui, rotunzi și albi, (și) nu ard în foc decât amestecați cu ceară în ziua de Penteliul Mare.”<sup>30</sup> Acest procedeu, ca și ungerea cu „untură de zmeu” sau cu „alifie de smoală de la moară”, urmăresc o anihilare prin sine însuși a Zburătorului, ceea ce ar echivala cu stăpânirea lui definitivă.

Afumarea cu buruieni sau scaldă cu nouă plante (leurdă, avrămeasă, leuștean, odolean, sânger, mătrăgună, iarba ciutei, muma pădurii și iarba zburătorului)<sup>31</sup> par să fie tratamentele cele mai eficiente și de care se uzează în ultimă instanță.

Chiar în secolul trecut, la marginea Bucureștilor, se mai putea afla leac de „lipitură”: „Avrămeasă/ Cristineasă/ Drăgan/Leuștean/Și odolean/Mătrăgună/Sânge-de-nouă-frati/Iarba-ciutei/Și muma pădurii. Cum se sparge târgul/(Cum se sparge Oborul)/Așa să se spargă faptul,/Și lipitura,/Și zburătorul,/Cum se sparg oalele,/așa să se spargă farmececele,/Și lipitura,/Și zburătorul./Cum se răspândesc răspântiile, / Așa să se răsească vrajele,/Și lipitura,/Și zburătorul.”

Cuvintelor li se adaugă detaliile ce alcătuiesc țesătura magico-medicală: *(Aceste plante, si rădăcini sunt adunate de babe sau țigance, în luna lui maiu, de prin păduri, si de pe câmpuri. cu apa neincepută, în care sunt fierte într-o căldare, se scaldă bolnava în zilele de marți, si*



*vineri pe timpul când „se sparge târgul „ (în București, Oborul), iar, scăldătura se aruncă la răspântii, c-o mare oală nouă, în trei zile „și pronunțându-se versurile I-13. Apoi se fac hapuricu lucruri zise „sfinte „, adică cu tămâie, smirnă, mir mare, târnoseală, praf de foi sfințite; se pun la icoane pe timpul cât femeia e însărcinată, iar când naște „și până „iese la moliță „, peste 40 de zile, ia câte 2 hapuri, după ce se închină „și face câte 15 mătânii.”<sup>32</sup>*

Din nou, alături de apa neîncepută și plantele culese în mod ritual, remarcăm semnele culturale ale Ordinii instaurate: oala de lut și târgul (oborul). Acestea urmează a fi supuse distrugerii (spargerii, risipirii) ca anticipare a distrugerii exemplare a bolii. Descântătoarea operează aici cu un procedeu binecunoscut: raportarea la elemente efemere spre a minimaliza importanța și influența agentului patogen. Este demnă de semnalat prezența, alături de agentul declanșator, a numelui bolii: „lipitura” și a eventualei invocări: „faptul, farmecele, vrajele”. Se poate pune prezența Zburătorului pe seama unor demersuri magice? Desigur, descântătoarea nu exclude acest lucru, mai mult, accentuează asupra tuturor tipurilor de acte magice. De la făcutul pe ursită („faptul”), ce aduce năimplinirea dragostei unei persoane detestate de o alta, la descântecul („farmecul”) destinat să cheme persoana iubită și chiar să-i schimbe sentimentele, făcându-le favorabile, și până la invocații („vrăji”) făcute cu scopul ghicirii sortii, stimulării erotice și transformării înfățișării, sunt enunțate toate posibilele acțiuni magice care au putut declanșa apariția Zburătorului. Se are deci în vedere atât o influențare din exterior (invocarea și incitarea de către o altă persoană decât pacientul) cât și escaladarea și exagerarea unor atribuții magice de către pacient. Este foarte posibil ca, alături de zădărnicierea iubirii prin vrăji de urât și despărțit făcute de către o persoană specializată să poată fi vorba și de diverse încălcări, de încercarea fetelor de a forța destinul sau doar de obsesia acestora îndreptată spre același obiect al aspirației devenit chinător: căsătoria.

Iată cum, Zburătorul capătă contururi psihotice definindu-se, în ultimă instanță, ca o boală erotică. Mentalitatea tradițională îi conferă însă înfăpșare, forțe și intenții de-a dreptu] terifiante, nu numai pentru că nu agreează dezlănțuirile erotice, ci și pentru că vede în Zburător un efect - materializat patologic - al anumitor încălcări, exagerări sau omisiuni rituale.

Rareori se vorbește despre „frică”<sup>33</sup>, despre „voie rea”, despre „grijă mare” sau despre singurătate, urât și „sperietură”<sup>34</sup>, toate acestea fiind destul de vag și insinuant oferite ca explicații.

De altfel, sinonimia simbolică zburător-zmeu este edificatoare, dacă socotim că acesta din urmă este reprezentat în toate speciile epicii populare ca purfător al unui erotism exacerb, agresiv, ce generează dezordine și dezechilibru.

Dacă în basm și în cântecul epic fantastico-mitologic zmeii violentează lumea muritorilor sfidând regulile căsătoriei, în legende și în narapuni mitologice (memorate), ei își dezvăluie în mod surprinzător caracterul de gardieni ai ordinii matrimoniale și ai prescripțiilor rituale, chiar și de donatori, în această privință apropiindu-se de alte ființe demonice din mitologiile europene precum și de caii lui Sântoader.

Aplecându-se asupra basmului, folcloriștii au semnalat nu de pupne ori conservarea unor elemente de viață arhaică precum căsătoria prin rapt ca primă etapă a exogamiei<sup>35</sup>. Răpirea fetei de împărat este nu numai elementul declanșator al acțiunii basmului ce oferă eroului posibilitatea de a-și afirma calitățile, ci și relicva fabuloasă a unui moment bine determinat istoric. Trebuie relevat și un alt aspect ce leagă reprezentarea zmeului din basmul românesc de cea a altora similare din folclorul european: dominarea lumii de dincolo (tărâmul celălalt).

Întotdeauna zmeul este învins de către erou, acest fapt fiind cerut nu numai de funcția inițiativă străveche, ci și de cea moralizatoare, statornicită mai recent. Pusă sub semnul maleficului fabulos, imaginea zmeului slujește mai ales realizării contrastelor și punerii în evidență a calităților excepționale ale eroului salvator al fetei de împărat și, prin aceasta, reinstaurator al ordinii inipale.



Așadar, zmeul înfăptuiște aceleași încălcări ca și Zburătorul provocând la erotism vinovat și violent pe cea sortită ca, prin căsătoria ei, să asigure liniștea împărăției.

Zmeul refuză să se supună oricărei rânduiei doar în basm, întrucât în cântecul epic fantastic și chiar în colind<sup>36</sup> răpirea fetei este urmare a refuzului peirii. Cum motivul căsătoriei departe, cu un străin, este unul de largă răspândire în cântecul epic, nu mai putem vorbi din punct de vedere tematic despre lupta cu monstrul ca despre o aventură eroică, la fel ca în basm, ci despre opozita neamului fetei pepite față de pretendenții din afara grupului (sat, vecinătate, zonă). (Această opozitie apare atât în legende și povestiri mitologice, cât și, sub aspect idilizat, în repertoriul propriu-zis al nunții.)

În cântecul epic exemplul cel mai edificator îl constituie piesa „Trei frapi cu nouă zmei”<sup>37</sup>. Câteva elemente amintesc de reprezentarea demonică - de care ne ocupăm: atributele pirice („Că sîn' zmeii noo zmei / Sîn' călări pe noo lei, / Din gu.ră varsă vâpăi / Și din copite schintei...”<sup>38</sup>; provocarea erotismului zmeului („Aduceți pă soră-mea, / Pă soră-mea Găfîla, / Scoată capul pe fereastră, / Și zmeu ca să mi-o vază, / Leșin la inimă-i cază.”<sup>39</sup> și tratamentul magic destinat vindecării de „lipitură”: („Pe toz' zmeii că-i tăia / Și la rând că mi-i pune, / Briceag dă la brâu scotea, / Seu de la rinichi lua, / Pă soru-sa dă-o afuma / Că le luase frica...”)<sup>40</sup>

Narațiunile de tip legendă și cele mitologice dezvoltă, în schimb, o ipostază mai apropiată de suma de credințe despre Zburător, iar pe de altă parte trimite mai evident către perechea încălcare - pedepsire cu apropieri interesante față de alte reprezentări circumscrise erosului precum caii lui Sântoader sau strigoi.

Cea mai frecventă dezvoltare a temei zmeului-zburător are ca pretext jocul (dansul) de la horă, nedeie sau șezătoare. Desființarea unor asemenea întâlniri este pusă pe seama apariției zmeilor: „La nedeia de la Cornu Petrii județul Mehedinli, au venit doi tineri „foarte fi-umoși, cu haine frățușești (ardelenești) pe ei, împodobili și cu aur și cu pălării negre în cap, noi, se prind în horă, și joacă foarte fiwmos”. Seara, iau cu ei două fete, pe care nu le-a mai văzut nimeni de atunci...”<sup>41</sup>; „De mult, de mult se făcea târg sus pe muntele Fața lui Sfânt Ilie, unde veneau oameni cu mărfa de pe Sibii și Avrig, de la Aref și Curtea de Argeș. Într-un an au venit doi zmei din vârful Negoilului. Ei erau îmbrăcați la fel ca și oamenii. În mâini aveau bice, cum aveau chirigii. Numai la picioare se deosebeau. Le aveau sub formă de copită de cal. Zmeii au răpit două fete din târg și au zburat cu ele în vârful Negoilului, la Poiana Zmeilor. Nimeni nu le-a mai putut scăpa. Acolo le-au omorât. De atunci s-a desființat târgul din acel loc și s-a mutat în Dealul Mlăcii, la Titești.”<sup>42</sup> Alături de explicarea dată strămutării târgului - fapt consemnat de documente istorice și etnografice cu privire la multe alte „întâlniri între țări”<sup>43</sup> - se evidentiază prezența tulburătoare și stranie a străinilor ce violentează ordinea și regulile sociale. Fie că sunt niște tineri îmbrăcați în „haine frățușești”, fie că sunt „chirigii” sau de-a dreptul „zmei coborâți printre oameni din vârful Negoilului” ori de pe „Dealul Zmeilor”<sup>44</sup>, ei au până la urmă o înfățișare stranie (cozi, copite) și un comportament marcat de un eros excesiv ce aduce în mod necesar moartea victimelor lor.

Unele legende pun aceasta pe seama încălcării unor interdicții precum blestemul matern, fapt declanșat, la rândul lui de un comportament provocator (dansul în post, „înainte de sărbători” și ținuta cu conotații erotice, „cizmele roșii”): „Era o femeie și avc o fată. Într-o zi, înainte de sărbători, i-a cumpărat mă-sa cizme roșii. I-o dat la fată de lucru. Fata, de bucuria cizmilor, o început să joace, să alerje cu ele și-o uitat de lucru. Atuncia mă-sa o înjurat-o că: /O, ducă-te zmeii! /

Atuncia pă fată o dus-o zmeii și n-o mai găsât-o altu. Numa trecătorii să mai întâlneau cu ie pân pădure și atuncia fata le spunc a cui îi și ce-o pățât și c-o-njurat-o mamă-sa și-o dus-o zmev. Le spunc la tăț' să le spuie la părinț' să nu-și mai deie copiii la zmei, că dacă îi dau, zmeii vin și-i duc. Că așe o dus și pă ie.”<sup>45</sup>



După cum este și firesc, în narapunile de acest tip, umanul este dominat și înfrânt de supranatural, exemplaritatea pedepsei motivând u.n comportament deja îndătinat sau existența anumitor toponime.

Alte narațiuni din Apuseni atestă u.nele valențe pozitive: zmeul salvat de la anihilare de discrepa unui bărbat îi dovedește acestuia infidelitatea soției. Apar aici unele atribute erotice: zmeul coboară spre „a juca și a cheful cu oamini”, el îi propune în mod direct femeie: „Dacă-l omorâm, io te ieu de nevastă!”. Narațiunile au sens moralizator fie că se dezvoltă în snoavă (sopa este bătută zdravăn pentru încercarea de a-și ucide soțul și de a comite adulterul cu zmeul!), fie în legendă („Să nu blăstâmi câinele, cățalu, c-aiesta-i mai cu credință câtă casa omului! „). O altă prescripție este lizibilă numai în subtextul narațiunilor aceasta referindu-se la distanța ce trebuie sever păstrată în raport cu Sacrul și tentațiile lui. De aceea, așa-zisa prietenie a omului cu zmeul este efemeră, amintind de relapile cu animalele năzdrăvane din basm.

Tot ca „*agresori ai femininului*”<sup>46</sup> se dovedesc a fi zmeii-Sântoaderi.

Reținem dintr-una dintre legende ce le sunt dedicate acestora din urmă<sup>47</sup> câteva elemente semnificative: „Ei cam semănau la față cu doi feciori din sat.” (înfățișare aparentă, destinată celor pe care nu-i vizează acunea lor malefică), „sub cămașa unuia din feciori (văzu) o coadă de cal” (înfățișare dezvăluită victimelor agresivității erotice, purtând evidente semnificații sexuale), „până le-a venit rândul fetelor la măcinat, se făcuse noapte de-a binelea” (punerea lor sub protecția forțelor nocturne), „se schimbă din cai în oameni” (aspect ambivalent, teriomorf), „fata cealaltă Sântoaderv au omorât-o noaptea și măruntaiele ei le-au aruncat pe acoperișul morv” (violența actului erotic săvârșit implicit, purtătoare de conotații punitive pentru cei ce nu respectă interdicția de a munci în zilele de Sântoader și de jertfire a celor ce se expun contactului cu asemenea reprezentări).

Prin aceste câteva semnificativități mitologice, zmev-Sântoaderi se apropie întrucâtva de imaginea Zburătorului, dându-ne impresia că acesta din urmă ar putea fi arhetipul ce stă la baza tuturor acestor reprezentări.

La acestea se adaugă asemănările și contaminările cu balaurul datorate descendenței acestei reprezentări din basm, unde, de obicei, înghite sau cere ca tribut, din timp în timp, câte o fecioară: după ce a răpit o fată de la nedeie, „...în zorv zilei, Zmeul a fost zărit ca un animal lung de patru-cinci metri, cu coadă de pește, acoperit cu păr, iradiind lumină și vărsând foc din gură”<sup>48</sup>. Această figurare pare să fie totodată alimentată de descrierile prezente în credințele și relatările despre care am afirmat că ar fi rodul receptării celor neimplicap efectiv într-o relapă directă cu Zburătorul. (cf. infra). Dincolo de configurarea lui uranic-pirică și de predilecția pentru îngurgitarea tinerelor fete, balaurul nu pare să mai aibă alte atribute care să-l apropie de Zburător (îi lipsesc în mod evident pornirile erotice propriu-zise!).

Transformările, contaminările și suprapunerile prezentate mai sus s-au produs în condipile „*slăbirei forței mitului*”<sup>49</sup>. Se păstrează astfel acele însușiri comune, familiare ca semnificație simbolică, acele funcții ce pot revela o anumită esență receptată ca dominantă la un moment și într-un context date. Aceasta pentru că: „*Atunci când vechile concepte mitice slăbesc sau devin inoperante, ca urmare a concurenței în care intră cu o nouă concepție, mai puternică, imaginile se alterează, și încetând să mai fie fixate prin arhetip, rățesc, oarecum dezordonat, „acoperirile” roluri ce nu întrețin cu imaginea nici o legătură „etimologică”*”.<sup>50</sup>

Ambiguități denumirii îi corespund însușiri polivalente în ceea ce privește reprezentarea. Astfel fragmentate, prezențe simbolice precum cele enumerate mai sus, caracterizate cândva printr-o coerență semantică și printr-o pronunțată specializare a ființelor, se regroupează sub un aparent arhetip: cel al agresorului erotic.

Putem totuși delimita prezența ipostazelor lui . în funcție de contextul în care apar, întrucât „*Deși aceleași ca înfățișare, ele au alte semnificații dacă apar într-o povestire menită să le ateste existența sau să întărească o credință, într-o legendă etiologică menită să explice o anumită situație, într-o baladă ce pledează literar norme de comportare sau într-o snoavă.*



*Sensul lor oscilează între veridic și fabulos, după cum narațiunea în care apar este o fabulă credibilis sau o faoulă incredibilis.*<sup>51</sup>

Așadar numai în narațiunile de tip mitologic, precum și în credințele și practicile magice prezența Zburătorului este explicită și incontestabilă, în vreme ce, în legende, basme și povestiri despre experiențe personale este vorba doar despre reprezentări mitice similare. Trăsăturile care le leagă sunt relativ puține, rezultând din „disoluția vechilor sisteme de valori ce modelau o anumită imagine a lumii”<sup>52</sup>

Zmeii, Sântoaderii, balaurii și chiar strigoii nu pot fi totuși socotiți drept reflexe ale unor impulsuri erotice individuale, psihotice, întrucât nu au o descendență comună. Convergența către semnificările erotice s-a produs mult mai târziu prin pierderea altora univoce și a funcțiilor ce îi caracterizau.

Nu putem afirma că motivul Zburătorului este în folclor o valoare ordonatoare, un mit fondator, așa cum s-a afirmat în literatura cultă a secolului trecut. El rămâne totuși fascinant și fertil pentru interpretările ce sunt gata să țină seama de dinamica gândirii tradițional-arhaice.

G. Călinescu - *Istoria literaturii române de la origini până în 1940*, Milano, 1980, p.57-58

Romulus Vulcănescu - *Mitologie română*, București, Ed. Academiei, 1985, p. 338

Ivan Evseev - *Dicționar de magie, demonologie și mitologie populară*, Timișoara, Amarcord, 1998, p. 499

Romulus Vulcănescu - *op.cit.*, p. 398

Ivan Evseev - *Dicționar de magie, demonologie și mitologie populară*, Timișoara, Amarcord, 1998, p. 499

V.I. Propp - *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, București, Ed. Univers, 1973, apud I. Evseev, *op.cit.*

Romulus Vulcănescu - *op. cit.*, p.399

Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea - *Tipologia folclorului* (din chestionarele lui B.P. Hasdeu), București, Ed. Minerva, 1970 (cap. Zburătorul)

Idem

idem

Tudor Pamfile - *Mitologie românească*, București, Ed. All, 1997

Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea - *op.cit.*

Tudor Pamfile - *op.cit.*

T. Pamfile - *op.cit.*

S.FI. Marian - *Naterea la români* (Studiu etnografic), București, Ed. Grai și suflet - Cultura Națională, 1995

Ovidiu Bârlea - *Mica enciclopedie a poveștilor*, București, Ed. Stiințifică [i Enciclopedică, 1976

Mușlea și Ov. Bârlea - *op.cit.*

T. Pamfile - *op.cit.*

Mușlea și Ov. Bârlea - *op.cit.*

S.FI. Marian - *op.cit.*

T. Pamfile - *op.cit.*

Adrian Fochi - *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea* (Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu), București, Ed. Minerva, 1976 (cap. „Zmeii”)

Mihai Pop - *Folclor românesc II*, (Texte și interpretări), „Unele considerații în legătură cu legende” București, Ed. Grai și suflet - Cultura Națională, 1998

Ov. Bârlea - *op.cit.*



- Roger Caillois - **L'Homme et le Sacré**, Paris, Gallimard, 1976 passim  
 René Girard - **Violența și Sacrul**, București, Ed. Nemira, 1995, passim  
 Ov. Bârlea - op. cit.  
 R. Vulcănescu - op. cit.  
 Mușlea și Ov. Bârlea - op. cit.  
 M. Pop - op. cit.  
 Ov. Bârlea - op. cit.  
 R. Vulcănescu - op. cit.  
 G. Dem. Teodorescu - **Poezii populare române** (vol II), București, Ed. Minerva, 1985.  
 G. Dem. Teodorescu - op. cit.  
 Mușlea și Ov. Bârlea - op. cit.  
 Nicolae Constantinescu - **Relațiile de rudenie (Reflexe în folclorul românesc)**, București, Editura Academiei, 1983  
 Sabina Ispas - **Cântecul epic eroic românesc în context sud-est european (Cântecele pețirii)**, București, Ed. Minerva, 1995  
 Al.I. Amzulescu - **Cântecul epic eroic (Tipologie și corpus de texte poetice)**, București, Editura Academiei, 1981  
 Al.I. Amzulescu - op. cit.  
 Sabina Ispas - op. cit.  
 Sabina Ispas - op. cit.  
 Ov. Bârlea - op. cit.  
 \*\*\* - **Loviște, mirific plai, Râmnicu Vâlcea**, 1971  
 Maria Bocșe „Târgul de la Găina între mit și adevăr ” în **Istorie și tradiție în spațiul românesc** (I), Sibiu, 1995  
 Maria Ioniță - **Cartea Vâlvelor (Legende din Apuseni)**, Cluj-Napoca, Bd: Dacia 1982  
 Maria Ioniță - op. cit., 208  
 Silviu Angelescu - **Portretul literar**, București, Ed. Univers, 1985, p. 163  
 S.FI. Marian - **Sărbătorile la români, (vol.I)** București, Ed. Fundației Culturale Române, 1994  
 Ov. Bârlea - op. cit., p.235  
 S. Angelescu - op. cit., p.163  
 ibidem  
 M. Pop - op. cit., p.230  
 S. Angelescu - op. cit., p.235

### **Eroi balcanici în epica narativă a etnicilor români din Ungaria\***

**Mihaela Bucin**

Minoritatea națională a românilor din Ungaria contemporană trăiește în grupuri compacte mai ales în sud-estul țării. Partea de sud-est a Ungariei face parte din Câmpia Maghiară. Aceasta nu este numai o unitate geografică, ci și una culturală, economică, socială și etnografică. O caracteristică specială a regiunii a fost totdeauna continua fluctuație a populației de aici, atât din punct de vedere numeric, dar mai ales din punct de vedere al componenței etnice. Zona a reprezentat din cele mai vechi timpuri un conglomerat etnic care sub influența politico-administrativă maghiară a ajuns astăzi într-un avansat stadiu de asimilare. Poetul



maghiar Babits Mihaly a surprins în două versuri esența transformărilor etnice din Câmpia Maghiară: "...aici uneori și ungurul era străin, / alteori din străin a ieșit cel mai bun ungur..."

Fenomenul creației populare din regiune este complex. Greșeala fundamentală pe care au făcut-o cercetătorii etnografi de-a lungul timpului a fost aceea că au investigat în general cultura populară a fiecărui grup etnic în parte, când, de fapt, populațiile care au trăit împreună în acest spațiu s-au influențat reciproc continuu. Interferențele etnice sunt depistabile la toate nivelurile creației populare ale românilor din Ungaria. Elemente germane, maghiare, sârbești, slovace sunt prezente în folclorul românilor din Ungaria, care în esență, structural, este parte organică a folclorului românesc.

Românii din Ungaria de azi au făcut parte până la 1918 din masa românilor din Imperiul Austro-Ungar iar astăzi ei constituie extremitatea vestică a românității. Existența și situația actuală a comunității au fost puternic marcate de faptul că în decursul istoriei aceasta a făcut totdeauna parte din statul maghiar, cu statut de minoritate națională, realitate care și-a lăsat amprenta în toate domeniile creației populare. Nu lipsiți de importanță sunt însă acei indici care semnalează identitatea românească manifestată sub multiple forme, de la limbă până la mentalitățile oglindite în folclor. Românii din Ungaria trăiesc astăzi în comunități compacte în trei județe din sud-estul Ungariei (Békés, Csongrád, Hajdú-Bihar), aflate la granița cu România, în 11 localități mai importante, dintre care numai una, Giula (Gyula) este oraș. Un important număr de români a fost înregistrat în secolele trecute și în nord-estul Ungariei, în zona numită *Nyírség*. Ei erau de religie greco-catolică. Încă din secolul al 19-lea în bisericile greco-catolice românești, limba maghiară a devenit obligatoriu limbă liturgică, ca urmare, cu rare excepții, asimilarea s-a produs rapid. Chiar dacă în localitățile românești de odinioară nimeni nu mai vorbește azi românește, multe nume de familie sunt românești iar ansamblul de credințe populare, superstiții și chiar epica narativă păstrează până astăzi multe elemente specifice folclorului românesc.

Statistic, în Ungaria în anul 1920 au fost înregistrați 23695 de români, în 1960 erau 15787 de români iar la recensământul din 1990 s-au declarat români 10740. Dintre aceștia, în jur de 8000 vorbesc încă românește. Dintre localitățile așa. zise românești, numai una are compact locuitori români (cca. 80%), Micherechi. În celelalte românii trăiesc în procent de până la 50 la sută, alături de maghiari (Chitighaz), germani (Aletea), sârbi (Cenadul Unguresc, Bătania), slovaci (Otlaca Pustă) și țigani (Bedeu, Chitighaz). Până în anii 1945 în unele localități românești au trăit importante comunități de evrei care vorbeau atât ungurește cât și românește. Toți românii din Ungaria sunt bilingvi. Acolo unde există, pe lângă unguri și români, un al treilea grup etnic (sârbi, slovaci, germani), românii în vârstă de peste 60 de ani sunt trilingvi.

Românii din Ungaria vorbesc două variante ale subdialectului crișean, cel mai vechi și cel mai neunitar subdialect al dialectului dacoromân: graiul bihorean (avînd ca marcă principală construcția conjunctivului cu *și* în locul lui *să*) și graiul crișean-mureșan. În varianta vorbită de românii din Bedeu e întîlnit fenomenul rotacismului; în graiul din localitatea Bătania există multe trăsături ale subdialectului bănățean. Cea mai importantă trăsătură care diferențiază graiul românilor din Ungaria de cel al românilor din vestul României, de care au fost despărțiți administrativ în urmă cu 80 de ani, este marele număr de împrumuturi lexicale maghiare și numărul infim de neologisme de proveniență românească.

Cele mai importante elemente ale identității etnice a românilor din Ungaria au rămas până azi limba, religia și tradiția folclorică. Deoarece în prezent familia și-a pierdut în bună măsură rolul de păstrare a limbii și identității române, sarcina aceasta îi revine în ultimele decenii sistemului de învățământ. În Ungaria funcționează 11 școli generale în care se predă și limba

<sup>1</sup> *Lucrarea a fost prezentată la cea de-a 30-a Conferință Internațională de Balade, organizată la București, între 15-20 august 2000.*



română și un liceu românesc. Învățământul superior în limba română e prezent în trei școli superioare pedagogice precum și la Universitatea din Budapesta.

Cea mai mare parte a românilor din Ungaria este de religie ortodoxă, fiind grupați în 20 de comunități bisericești ortodoxe, păstrându-și cu două excepții, limba română ca limbă de cult și administrație.

Cele câteva zeci de comunități greco-catolice românești din Ungaria, s-au maghiarizat treptat, numai trei își păstrează astăzi identitatea etnică, deși limba de oficiere religioasă este cea maghiară.

Începând din secolul al 19-lea, curentele neo-protestante s-au răspândit și printre românii din Ungaria. Astăzi există trei puternice comunități baptiste. Aceste comunități păstrează o vie legătură cu România și cu limba română. În schimb, bapțiștii s-au rupt în bună parte de tradițiile specifice etniei, mai ales de cele colective: nuntă, obiceiuri de înmormântare, joc duminical.

Folclorul a reprezentat cea mai adâncă manifestare a identității de grup la românii din Ungaria, modul de autodefinire al acestora în confruntarea cu grupul majoritar sau cu alte minorități lângă care își duc existența. Din păcate, colecționarea și studierea acestor valori culturale a început târziu.

Existența culturală a comunităților românești răspândite în Câmpia Ungară nu a fost susținută de o intelectualitate bine încheagată, formată cu scopul de a întări conștiința de origine, de limbă, de religie și de tradiții în cadrul extremei vestice a românității. Centrul cultural pe care l-a reprezentat pentru români Budapesta timp de câteva secole, își pierduse după 1920 puterea de iradiere, atât datorită noii împărțiri teritoriale cât și noilor relații socio-politice. Românii din Ungaria alcătuiesc la mijlocul secolului douăzeci o societate aproape exclusiv rurală, cu instituții culturale, administrative și de învățământ supraformale. Asimilarea pronunțată a românilor din Câmpia Ungară devenise un proces ireversibil mai ales între cele două războaie mondiale, când România a atins un nivel de evoluție culturală și civică deosebit. Acest nivel nu mai putea reprezenta însă un model pentru grupul etnic al românilor din Ungaria, deoarece între codul cultural (și chiar lingvistic) al minorității și cel al țării-neam au început să se adâncească diferențele. Românitatea din Ungaria nu a avut forțe proprii pentru a se reface nici numeric, nici calitativ, intelectual. În scurt timp, modelul de dezvoltare al microsocietății românești a devenit macrosocietatea maghiară. Singurele modalități de existență românească au fost credința ortodoxă și rezistența comunităților tradiționale, autarhice. Astfel, conștiința națională a românilor din Ungaria s-a limitat la un patriotism local și la manifestări de tip folcloric, domeniu care în perioada comunistă a fost abil folosit ca propagandă.

Culegerea creațiilor folclorice ale românilor din Ungaria posttrianonică a început târziu și în mod diletant. Era în deceniul al șaselea, când comunitățile cu un mod de viață tradițional au început deja să se destrame. Renunțarea la tradiție a însemnat în multe cazuri renunțarea la românitate, deoarece modelul pe care l-au adoptat românii din Ungaria în modernizarea relațiilor socio-economico-culturale, era cel mai la îndemână, deci cel maghiar.

Primele colecții de folclor românesc au fost monografice. Cuprind repertoriul narativ al unor povestitori din satele românești din Ungaria. A urmat publicarea unor culegeri de proverbe, de strigături, de creații lirice. Astăzi, colecționarea și cercetarea folclorului etniei românești din Ungaria se face în mod organizat, în cadrul Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria.

O categorie folclorică ce nu este semnalată în colecțiile românești din Ungaria, este balada, deoarece aceasta și-a pierdut funcția în cadrul comunității înaintea demarării campaniilor de culegere folclorică. Personaje de baladă apar însă ca eroi de basm. Menționăm aici două personaje istorice cu răspândire în balada balcanică: *Marko Krajlevic* și *Gruia lui Novac*. Ele apar în colecția bilingvă de povești culese de profesorul Domokos Sámuel de la Vasile Gurzău din Micherechi, în 1958. Este vorba despre basmul fantastic *Kránovitye Márk - Cranovite Marc* pe care cercetătoarea Kovács Ágnes îl consideră o variantă a cîntecului eroic sîrbesc dedicat eroului legendar Marko Krajlevic, personalitate atestată istoric: fiul regelui macedonean



Vukašin, el însuși ales rege la Prilep (Macedonia), în 1380. După lupta de la Kossovopolje (Cîmpia Mierlei), de la 15 iunie 1389, cînd armatele aliate sîrbă, bosniacă și macedoneană sînt înfrînte de turci, Marko Krajlevic devine vasal al Semilunei. Astfel, e nevoit să ia parte la campania sultanului Baiazid Ildîrîm asupra Țării Românești și să lupte la Rovine (1394) împotriva lui Mircea cel Bătrîn. A devenit un erou al folclorului balcanic, întîlnit în creațiile populare sîrbești, croate, bulgărești și albaneze. În plan estetic, în legende și în cîntece epice a dobîndit o existență fabuloasă, de erou civilizator și luptător pentru dreptate. Multe dintre baladele slavilor sudici, din ciclul Marko Krajlevic, au fost traduse în maghiară în 1896 de Margalitz Ede. Acest personaj balcanic este necunoscut în folclorul maghiar, cu două excepții. Este vorba despre basmul *Kralevityo Marko*, dintr-o culegere de narațiuni culese de la țigani din județul Pest, apărută în 1958, și despre narațiunile publicate de Penavin Olga, culese de la maghiarii din Iugoslavia, între 1971-1977. La Vasile Gurzău, eroul din baladele sîrbești devine personaj de basm fantastic, exotic în comparație cu celelalte basme fantastice ale povestitorului. Cunoscînd faptul că Gurzău a participat la primul război mondial, ajungînd pînă în Galiția și Italia cercetătorul poate crede că el a auzit basmul pe front, de la maghiari din Voivodina. Dar el mărturisește că a auzit povestea în limba română, în copilărie, de la bătrîni din satul natal. Pe alocuri narațiunea e presărată cu fragmente versificate în stilul cîntecelor epice românești. Nu poate fi exclus ca Vasile Gurzău să fi auzit narațiunea sau balada despre acest erou sîrb chiar în Micherechi, în graiul de aici. Profesorul **Mihai Cozma** de la Catedra de Limbă Română din Seghedin afirmă că în satul Micherechi trăiesc urmași ai unor familii de sîrbi, între timp românizate. Sîrbii au ajuns în regiunea Crișurilor în secolul al XV-lea, refugiindu-se din calea ocupației turcești. Antroponimele micherechene *Radici*, *Vucău* (din *vuk-lup*), *Sîrbu*, *Sîrbuț*, *Iovan* sînt de origine sîrbească. E posibil ca în prima parte a conviețuirii românilor cu sîrbii să fi avut loc fenomene de transpoziție etnică și astfel fragmente din epopee antiotomană sîrbă să fie trecute în limba română și dezvoltate ca elemente de basm, asimilate tradițiilor narative locale.

*Ciclul Novăceștilor* e constituit în folclorul românesc dintr-o serie de balade avînd în centru eroi a căror existență în tradiția epică sîrbească, bulgărească, albaneză demonstrează o anumită unitate balcano-carpatică. În balada românească eroică, familială ori fantastică apar mai ales *Baba Novac*, fiul său, *Gruia lui Novac* și nepotul *Ioviță*. Limita europeană vestică a circulației acestor personaje epice poate fi împinsă pînă în estul Cămpiei Ungare, unde sunt prezente în tradițiile narative ale populației etnice românești care există aici.

În volumul intitulat *Vuk și românii*, scriitorul Radu Flora prezintă comparativ două personaje centrale comune în poezia populară sîrbă și română: Radul-Beg și Baba Novac. Ultimul se numește în sîrbă *Starina Novak*, epitetul *Baba* provine - după spusele autorului studiului - din sîrbo-croată, unde *babo* înseamnă *tată, părinte*. Alături de *Starina Novak* apare și feciorul său, *Novaković Gruja* (*Gruia lui Novac*) sau *dijete Grujica* (*Gruicea, Gruiuț* în variantele românești). Cercetătorii sîrbi (cum ar fi Petar Skok, în perioada interbelică) au remarcat că terenul de haiducie al acestora era în jurul unui munte al cărui nume este legat de etnonimul *român*: muntele Romanija, situat în Bosnia, aproape de Sarajevo. În legătură cu toponimele nume de munți menționăm că în cronica maghiarului Szamosközy, Novac, fiind bună călăuză, își conduce oastea pe drumurile muntelui... Novac, identificat de cercetători cu Balcanul.

Deși - după cum am văzut - documente ale epocii dovedesc originea sîrbă a Novacilor, Radu Flora subliniază că unii autori îl cred bulgar iar alții îl consideră musulman.

Fără îndoială, Novăceștii sînt eroi ai epicii populare legate de lupta antiotomană a popoarelor Balcanice. Însă în spațiul românesc *novacii* au reprezentat niște eroi mitologici, cu un statut și caracteristici bine definite, care au pătruns în epica folclorică de esență străveche, cu subiecte „situate în timp în apropierea regimului de obște gentilică, dezvoltînd mentalități arhaice din vecinătatea basmului eroico-fantastic.” După cum afirmă Stelian Cîrsteian. Această



concluzie poate fi argumentată și urmărind etimologia latină a antroponimului *Novac*. Astfel, e posibil ca *novacii* să facă parte dintr-un mit vechi, indo-european, păstrînd amintirea civilizației megalitice preariene, iar *Novăceștii* din perioada medievală să fie o adăugare la substratul mitologic, datorată coincidenței de nume. Sau poate nici numele acestei familii de viteji nu e un fapt aleatoriu, deoarece în tradiția folclorică, epitetul *novac* este adresat unui om puternic, voinic, curajos (vezi DEX, Buc. 1996).

În folclorul românesc, *novacii* reprezintă o clasă de ființe humanoide, gigantice, capabile de lucrări ciclopice. Termenul legendar *brazda lui Novac* denumește valul uriaș de pămînt care traversează întreaga Cîmpie a Dunării, ridicat de romani în sec I-IV, ca mijloc de apărare.

Lazăr Șăineanu vorbește despre prezența uriașilor în basmele românești, ca personaje superioare omului sub raport fizic. El arată că în afară de termenul de origine maghiară *urîș*, gigantul e denumit în română și cu termenul *novac*, menționînd și motivul *sabie de novaci*, care apare ca un obiect de mari dimensiuni, cu puteri simbolice, rămas din timpuri imemorabile. (În basmul *George cel Viteaz*, cules de Petre Ispirescu, eroul alege o astfel de sabie, cu care va omorî apoi Scorpia). George Călinescu vorbește despre *novac* ca despre un uriaș frecventînd mai ales spațiul oltenesc și sîrbesc. Personajele mitologice se confundă la nivelul creațiilor folclorice literare cu personajele legendare: *Staro-Novac* e un om dedemult, care poate ridica în brațe un plug cu boi cu tot și are un fiu pe care-l cheamă Gruia. În alte legende, *novacul* e legat de fenomenele vulcanice sau e acea „nămetenie” care, în timpul potopului ancestral, proptit cu un picior în Carpați și cu unul în Balcani, încearcă să soarbă apa care năpădisese uscatul. Într-o legendă a muntelui Retezat, toponimul acesta e explicat ca urmare a faptului că Novac, încercîndu-și tăișul cuțitului, a retezat vîrfurile muntelui.

În cadrul folclorului maghiar, nici *novacii*, ca eroi mitici, nici *Novăceștii*, ca eroi legendari, nu apar decît în traduceri din folclorul românesc și sîrbesc. Între narațiunile folclorice culese de profesorul Domokos Sámuel de la Vasile Gurzău din Micherechi, există și cea intitulată *Gruia lui Novac*, *Gruja* - în varianta maghiară. Narațiunea în limba română e redată de Gurzău cu „tehnica mixtă” a interpretării cîntecelor bătrînești, alternînd pasaje în versuri cu cele în proză, în timp ce varianta în maghiară este povestită exclusiv în proză. Povestitorul mărturisește că a învățat basmul în copilărie, de la consăteanul său, Nicolae Pipoș. Pe baza versurilor intercalate în cursul narațiunii, e evidentă asemănarea cu varianta baladei bănățene din colecția lui George Cătană, apărută în *Balade populare* (1890). Dar originea livească directă a narațiunii din repertoriul lui Gurzău e puțin probabilă deoarece micherecheanul practic nu a citit în limba română.

Personajele povestirii sînt: Novac bătrînul, Gruia lui Novac, Anița crîsmărița, Împăratul, cătana Ion, fiu natural al lui Novac, corbul vorbitor și turcii ca personaj colectiv. Locul acțiunii este *Țirigradul* medieval. Deși plasate istoric în timpul stăpînirii otomane asupra estului Europei, personajele au atribute mitologice și puteri miraculoase. Gruia lui Novac are capacitatea da a învia morții cu trei nuiiele de salcie. Limbajul, atmosfera, comportamentul eroilor sînt de esență micherecheană. Narațiunea se deschide cu versurile specifice debutului cîntecului bătrînesc din colecția Cătană. Din punct de vedere estetic al conținutului epic, povestea urmează schema tradițională cuprinzînd motivele cunoscute ale baladei *Gruia lui Novac*: crîsmărița trădătoare, corbul vorbitor, travestirea lui Novac în călugăr. Inovație poate fi considerată introducerea episodului final, al întîlnirii lui Gruia cu fratele său, husarul *Iuuăn*, episod care nu se mai leagă de conținutul baladei. Deasemeni, formula de încheiere este specifică basmului și are menirea de a spulbera atmosfera încordată, chiar tragică din cuprinsul narațiunii, reducînd eroicul la un comic popular.

În repertoriul altor povestitori din localitățile românești din Ungaria, *ciclul Novăceștilor* nu este reprezentat. Dar culegerea creațiilor populare românești din Ungaria a început tîrziu, cînd comunitățile tradiționale erau deja în avansat proces de descompunere și tradițiile deveneau tot mai șterse. Putem presupune deci că forme epice create pe aceste teme și motive au existat pe o



regiune întinsă, mai ales că etnia română din unele zone a conlocuit de-alungul timpului cu grupuri de sîrbi, în al căror folclor există un cult deosebit pentru personajele în discuție.

O atestare neașteptată a motivului *Novăceștilor* a fost făcută într-un sat mic, locuit și de români greco-catolici, satul Bedeu din județul Hajdú-Bihar. Alături de români trăiesc aici și cîteva familii de țigani valahi (deși azi vorbesc prea puțin limba română), din grupul *lovári*. Folclorista Kovács Ágnes notează că o țigancă bătrînă din Bedeu, Daróczi Virág, a povestit în limba română narațiunea *Gruia lui Novac*. Folclorista maghiară face afirmația că e vorba despre o narațiune valoroasă, nu în stilul dezlinat al poveștilor țigănești. De la aceasta informatoare Ioan Sz. Kiss a cules varianta *Gruia lui Novac*, o creație în care versurile și proza alternează mai pronunțat ca în povestirea lui Vasile Gurzău. Varianta a apărut în nr. 18/1980 al saptaminalului românesc *Foaia noastră*". În vara anului 1998, cu ocazia tradiționalei tabere etnografice organizate de această dată la Bedeu, l-am întîlnit pe fiul lui Daróczi Virág, Mohácsi József, născut în 1940. Conștient de prestigiul de povestitoare al mamei sale, Mohácsi József a fost încîntat de posibilitatea pe care i-am oferit-o de a-și etala repertoriul narativ. Înțelege românește, dar povestește numai în limba maghiară. Alături de cîteva snoave alcătuite din motive bine cunoscute atît în folclorul românesc cît și în cel maghiar, Mohácsi József, mi-a povestit și piesa *Gruia lui Novac*, pe care a auzit-o de la mama sa. Povestea nu are însă nimic comun cu balada sau cu narațiunea lui Gurzău, ci este o structură de motive epice de diferite proveniențe. Povestitorul nu cunoaște semnificația titlului, nici elementele narative fantastice sau legendare din *ciclul Novăceștilor*. Golit de sens, titlul acestei povești fără structură tradițională, înregistrată de la țiganul din Bedeu, pare să fie ultima urmă naturală a unor eroi ai spațiului balcanic, cu origine pierdută în dimensiunile mitice ale istoriei.

### Bibliografie

**Bogdan Petriceicu Hasdeu**, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbii istorice și poporane a românilor*, tomul III (1893), col. 2256-2262.

**N. Iorga** - *Balada populară românească - Originea și ciclurile ei în: Istoria literaturii românești*, ed. II, 1925, vol. I, București, pp. 25-47.

**Al. I. Amzulescu** - *Introducere la Balade populare românești*, vol. I, Editura pentru literatură, București, 1964, pp. 40-46.

**Gheorghe Vrabie** - *Eposul popular românesc*, Editura Albatros, București, 1983, pp. 224-270.

Ioachim Crăciun - *Cronicarul Szamosközy și însemnările lui privitoare la români 1566-1608*, Institutul de arte grafice „Ardealul”, Cluj, 1928.

**Radu Flora** - *Vuk și românii*, Editura Libertatea, Novi Sad, 1988.

**Stelian Cârstean** - *Prefață la Balade populare românești. Antologie, prefață, aprecieri critice și glosar de Stelian Cârstean*, Editura 100+1 Gramar, București, 1997.

**Victor Kernbach** - *Articolul Novaci din Dicționar de mitologie generală*, Editura Albatros, București, 1995, pag. 448

**Ivan Evseev** - *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amarcord, Timișoara, 1997, pag. 310.

**Lazăr Șăineanu** - *Basmele române*, cap. IX. *Ciclul uriașilor și piticilor*, Editura Minerva, 1978, pag. 526.

**George Călinescu** - *Estetica Basmului*, cap. *Uriași: Novac, Strîmbă-Lemne, Sfarmă-Piatră, Bate-munți-n-capete, Flămînzilă, Setilă, Gerilă, Ochilă, Fugilă*, Editura pentru literatură, București, 1965, pp. 49-51.

**Domokos Sámuel** - *Vasile Gurzău magyar és román nyevlű meséi*, ediție bilingvă română-franceză, Akadémiai Kiadó, Budapest 1968.







A nagypapa mesélt, mesélt többnyire románul, időnként magyarul, de *sohasem fordította*, hanem *mindig újra alkotta* népi költeményét.

Mesélt *a fonóban, a keresztelőkön és a menyegzőkön, virrasztókon és diszótóros vacsorákon...*, mesélt, mert *ezt diktálta lelkének belső parancsa*, s mert úgy érezte, ez az ő *küldetése*. Népmeséit nem írott szóból, hanem *hallomásból* tanulta meg, hiszen az iskolát, melyben „*Girdan tanító a körmöseket osztogatta* „, mindössze csak három télen át látogatta, mert keresetével ki kellett egészítenie a család szerény jövedelmét.

Kicsi gyermekként pásztor volt és bojtár, majd felcseperedve béres lett *Tisza István* miniszterelnök várşandi birtokán, és dolgozott *Almásy* grófnéknál és *Sántha János* birtokosnál is. 1916-ban bevonult katonának *Fehértemplomra*, s az első világháború alatt járt *Olaszországban* és *Galiciában*. Gyermekkori élményei valamint a katonai évekhez kötődő mesemondói tapasztalatai meghatározóan formálták előadói stílusát, színesítették egyéniségét. Gyermekkorából legjobban szomorú szolgasorsára, az édesanyjától és a falu öregjeitől (*Danţos, Trifu, Zagon*) tanult mesék csodás világára emlékezett.

Vasile Gurzău mesemondó *román és magyar nyelvű népmeséit* Domokos Sámuel néprajzkutató szövegűen lejegyezte és kötetbe rendezte. Meserepertoárjának egy része először 1963-ban látott napvilágot: *A magyar népmesekatalógus füzetei* 2. sorozatában: *Méhkeréki néphagyományok - Vasile Gurzău meséi* címmel. Fél évtizeddel később, 1968-ban az Akadémiai Kiadó jóvoltából egy teljesebb kötetben váltak közkinccsé: *Vasile Gurzău magyar és román nyelvű meséi*.

A mesegyűjtemény *értékmentő-,teremtő-és közvetítő dokumentumként* hosszú-hosszú évszázadok echóit hallatja. A kötet hűen tükrözi a mesék *tartalmi gazdagságát, az izes román népnyelv* használatát, mesélőjük egyéni humorát, élénk észjárását. Erdemeiért a mesemondó elnyerte a „*Népművészet mestere*” címet. Vasile Gurzău *tündérmeséi* a könyv legszebb darabjai. Hőseik, melyek a képzelet szülöttei, leküzdi a tér s az idő dimenzióit, a negatív erők orv támadásait, mint pl. *A Zöld király* című meséjében. Bennük a fény és az árnyék, a jó és a rossz harcából mindig az igaz ember kerül ki győztesnek, a pozitív erők diadalmaskodnak.

A gyűjtemény szép üzenetet tartalmazó népmeséi azok az alkotások is, melyeknek színpadán az egyszerű juhászlegény, mesterember vagy boltosfiú életútja bontakozik ki többnyire egy reális, rusztikus milióból kiindulva s oda térve vissza az erény hatalmával (*A talált fiú, Pohon*). Ugyancsak e kötet lapjain bontakoznak ki a rövidebb lélegzetű, *egyepizódú népi alkotások*, mint pl. *A boldog ember*, s ezek is a tartalom és a forma összhangjának remek példái.

Vasile Gurzău népmeséiben harmonikusan fonódnak össze *az egyetemes motívumok a nemzeti és a helyi sajátosságokkal* pl.: „*az óriások birodalmának védőfalai olyan magasak voltak, mint a méhkeréki templom tornya* „ (*A Zöld király*). *A Pohon* című mesében „*a tenger fenekén fekvő szénaboglyák épp olyanok, mint amilyeneket a méhkeréki parasztemberek formálnak meg* „. A mesék helyi színezetét fokozzák a *hangutánzó és hangulatfestő* szavak, a méhkeréki *szólások és közmondások*, melyeknek tartalmi és stilisztikai hatása figyelmet érdemlő. Egyes népmesékben a tárgyi kultúra eszközei, az *ősi foglalkozások és mesterségek, a népi ételek vagy népünnepélyek* megjelenítése adja meg a sajátos színezetet.

Vasile Gurzău számos, a konkrét hitelesség igényével fellépő rövid, csattanós történetet, anekdotát is tudott, és úton-útfélen mesélt, de sajnos, ezeket többnyire magával vitte. A gyermekkoromból jól emlékszem egyik kedves meséjére: „*Az Ész és a Szerencse*” történetére. Ez a folklóralkotás kifejezi a népi kultúrájú individuum *hitvilágát, sorsfilozófiáját*, s benne a szerencse világmagyarázó elvként jelenik meg. Legtöbbször bihari tájnyelven mesélte el, de lelkesen adta elő magyar nyelven is.

„*Egyszer egy szép napon elindult a Szerencse és az Ész egy hosszú, poros országúton. Beszélgettek, nevetgéltek, míg egyszer csak felkiáltott az Ész.*



- Héj, komám, nézd csak, ki jön ott velünk szembe? - Talán e lovaskocsi - válaszolta a Szerencse.

- Tudod mit? Húzódjunk félre, mert elüt bennünket - mondotta az Ész.

- Ugyanmár ne viccelj, hát megvan annak mindkét szeme - kiáltotta a Szerencse, és tovább ment.

- Az Ész félreállt, majd az útmelléki árokszélen baktatott tovább.

Igen ám, de a kocsis, látva a vele szembe jövőt, lehúzott az országútról, és az árokba fordult, miközben elütötte az óvatos és oly okos Ész.

A Szerencse pedig azóta is csak megy-megy előre rendeltetése pályáján, és kitartóan óvja, dédelgeti kiválasztott fiait.

Nagyapám, Vasile Gurzău, a kétnyelvű mesemondó húsz évvel ezelőtt, azon a számomra oly szomorú, késő őszi napon átköltözött az örökös csend honába, de maga után hagyta életének „kincseit”, melyeknek örökérvényű üzenetében feltétel nélkül hitt.



## A második bécsi döntés

Szász Zoltán

### Közép-Kelet-Európa átalakulása

Megoldást ígért 1940-ben Európa vezető nagyhatalma, Németország (és fő szövetségese, Olaszország) arra a magyar-román területi vitára, mely 1920 óta hol lappangóan, hol nyíltabban, állandóan napirenden volt, s alapvetően meghatározta Magyarország és Románia egymáshoz való viszonyát.

Két évtizeden át próbálkozott a hivatalos magyar politika azzal, hogy az 1920. június 4-én aláírt, s magyar szempontból kiáltóan igazságtalan trianoni békeszerződést az európai nagyhatalmak (Franciaország, Anglia, Olaszország) megnyerésével revízió alá vegyék. A versailles-trianoni békerendszert megteremtő hatalmak tudták ugyan, hogy rossz és igazságtalan határokat húztak Magyarországnak, nem látták azonban sem lehetségesnek, sem szükségesnek ezek megváltoztatását. S nem volt meg a lehetősége annak, hogy Magyarország a közvetlen szomszédaival állapodjon meg etnikailag igazságosabb határok kialakításában. (Egyedül Masaryk elnök tett kezdetben egy-két óvatos utalást a magyar-csehszlovák határ esetleges módosítására, de a hivatalos cseh adminisztráció ezeket a gondolatokat elhárította.) A magyar diplomácia és propaganda annyit elért, hogy a világban tudatosult, Magyarországnak nem tekintik megoldottnak a határok, s különösen Erdély kérdését, ahol 1,5 millió magyar élt.

Persze Magyarország nem veszélyeztette szomszédait, hiszen az ellene létrehozott nagyerőjű csehszlovák-jugoszláv-román Kisantanttal szemben egy mindössze 35.000 fős, légierő és páncélosok nélküli „hadsereget” engedélyeztek számára a győztesek. Nem Magyarország volt tehát a „békebontó”, hanem a túlságosan méltánytalan versailles-trianoni rendszer teremtett abszurd helyzetet. A magyar kormány, s különösen a budapesti sajtó viszont hatalmasat hibázott abban, hogy soha nem szögezte le világosan, hogy csak etnikai alapú területrevízió lehetséges – ha egyáltalán változtatásokra kerülne sor – s nem a régi történelmi Magyarország teljes visszaállítása. Sok évtized távlatából persze magyarázható ez a lebegtetett álláspont (se Csehszlovákia, se Jugoszlávia nem látszott tartós államalakulatnak, különösen nem a teljes revízióról álmodók fejében). Mindenképpen káros volt azonban a magyar társadalom politikai gondolkodásának alakítása szempontjából, mert erősítette a néplélektanilag érthető, de irracionális „mindent vissza” jelszó rögzülését.

A magyar revíziós törekvéseknek akkor jött el az ideje, amikor előbb Olaszország, majd Hitler Németországa megkezdte a versaillesi rendszer likvidálását. 1938-ban még az angol-francia-német-olasz egyetértés jegyében került sor Csehszlovákia határainak újraszabására. A négy nagy közös határozata alapján került sor a magyar-csehszlovák határtárgyalásokra, ahol a felek nagyjából meg is állapodtak Dél-Szlovákia magyar területeinek visszacsatolásában; a véglegesítés viszont már a Belvedere palotában történt, német-olasz döntőbíráskodás formájában („első bécsi döntés” 1938. nov. 1.). A további magyar revíziós igények érvényesítése azonban teljesen új, kritikus történelmi helyzetben ment végbe.





A második világháború már elkezdődött 1939 őszén; a Szovjetunió Németország szövetségesének számított a Ribbentrop-Molotov paktum óta, a német seregek Lengyelország lerohanása után elfoglalták Franciaország legfontosabb részeit, Párizs kapitulált, Dánia és Norvégia is német megszállás alá került. A Földközi Tengert Olaszország uralta – ha nem is maradéktalanul.

### Besszarábia és Erdély napirenden

A nyugati nagy német győzelmek napjaiban, 1940 június végén a Szovjetunió ultimátumban szólította fel Romániát Besszarábia és Dél-Bukovina átadására. Bukarest számára nem volt más út, mint engedni a keleti nagyhatalomnak, ami nem csak nagy területvesztéssel jelezte, hanem megtépázta II. Károly király rendszerének tekintélyét is; hiszen éppen azért épült ki a „királyi diktatúra”, hogy a „nemzet erőit” koncentrálja, az ország integritását a megerősített hadsereggel megvédje – s most puskalövés nélkül odavesztett Besszarábia. Ez a csapás a hadsereget is demoralizálta.

A szovjet lépés megerősítette a magyar kormány elszántságát arra, hogy maga is fellépjen erdélyi területi igényeinek realizálása érdekében. Elméletileg két út kínálkozott: háborút indítani Románia ellen, vagy tárgyalásos úton elérni azt, hogy adja át Erdély magyarlakta, illetve leginkább magyar jellegűnek számító területeit. Az első utat, a katonai megoldást inkább a magyar vezérkar szorgalmazta, jócskán túlbecsülve a román állam és hadserege belső gyengeségeit, s kevésbé számolva azzal, hogy a magyar haderő még a felfegyverkezés, megerősödés kezdeténél tartott. De katonai fellépést nem engedett a német és az olasz politika sem, mert nem állott érdekükben, hogy háború és káosz uralkodjék a Duna-medencében, amikor szükségük volt a román olajra, a román és magyar agrár termékekre, s különösen nem akarták, hogy a Szovjetunió számára egy beavatkozási lehetőséget teremtsenek. Mert attól nem csak Bukarest aggódott, hogy a szovjet politikának balkáni előnyomulási céljai is vannak. (A német-szovjet szövetség ekkor már halálos ellenfelek látszatbarátsága volt csupán.)

1940 nyarára az a sajátos helyzet alakult ki, hogy német részről a magyar-román megegyezést szorgalmazták, az inkább ellenségesen kezelt Romániát bízatták, miközben az inkább barátinak tekintett Magyarországot pedig visszafogták, mind a támadástól, mind túlzott igények támasztásától.

Persze júliusra már II. Károly is – jobb meggyőződése ellenére, opportunitásból – áttért a német orientációra, németbarát kormányt (I. Gigurtu) nevezett ki, megpróbálván a német-olasz tengely kegyébe férkőzni. Tudta Bukarest, hogy a Tengelynek szüksége van az ország természeti kincseire, s magára az országra is „az orosz bolsevizmus” ellenében. II. Károly még német tancsapatokat is kért Románia számára. Igazi versenyfutásba kezdett a Tengely kegyeiért.

Berlin – s az őt mindenben követő Róma – azonban világosan leszögezte: Románia csak úgy lehet német szövetséges („az új európai rend tagja”), ha előbb rendezi területi vitáit Bulgáriával és Magyarországgal. A román kormányférfiak egy Hitlerrel folytatott obersalzbergi beszélgetésből arra következtettek, hogy a Führer nem pártolja „a magyarok ostobaságait”, így talán el lehet érni Erdély vonatkozásában „a pierde minimul posibil”. II. Károly bizalmas naplójába júliusban beírta, hogy a német gondolkodásnak is megfelel, hogy a magyarokkal tárgyalni „nu se poate decît pe bază pur etnică și de schimb de populație”, s még azt is hozzátette, minden magyart el kéne távolítani a román államból, „spre a avea odată liniște”...

Egymásközt: A turnu-severini tárgyalások



1940. augusztus 16-án Turnu-Severinben került sor a román-magyar tárgyalásokra – mint láttuk, német-olasz nyomásra. Két kiváló diplomata vezette a delegációkat: Valer Pop és Hóry András. Azonnal kiderült, hogy „süketek párbeszéde” lehetséges csupán, annyira hiányzik a közös szándék. A magyar fél a régimódi diplomácia gyakorlatának megfelelően – elsősorban a történeti jog alapján – kb. 60.000 km<sup>2</sup> területet kért (a 102.000 km<sup>2</sup> nagyságú) Erdélyből, azzal a hátsó szándékkal, hogy kap rá egy román ellenjavaslatot, s majd valahol a kettő közötti területnagyságban megállapodnak, addig alkudnak. (Vagy a románok visszautasítják teljesen, de akkor rájuk hárul a tárgyalások megghiúsulásának ódiuma.)

A román javaslat érdekesebb, a hitleri Europa-gondolathoz valamivel közelebb álló, tehát „modernebb” volt: Romániának nincsenek területi vitái Magyarországgal, legfeljebb „nemzeti-etnikai problémák” végleges megoldásáról lehet szó. Bukarest egyetértene azzal, hogy Erdélyből a magyarokat telepítsék ki a magyar államba, ugyanakkor – s ez is fontos – hajlandó egy „népcsere” területi konzekvenciáit is vállalni.

Ezt úgy kellett érteni, hogy az erdélyi magyarokat a nyugati határvidékre telepítik, (a románokat onnan keletre), s a nyugati határvidékből egy részt átadnak Magyarországnak. De mennyit? Ezt a magyar delegáció sosem tudta meg. Mert Valer Pop kijelentette, hogy előbb fogadja el a magyar fél a „népcserét” alapelveként, aztán meglátjuk a többit... Ebbe a magyar fél nem mehetett bele. Valójában nem is akart népcserét, külön leszögezve, hogy a székelyeket nem kívánja és nem is akarhatja ősi földjükről elmozdítani.

Ma már tudjuk, hogy Bukarest – érthetően – csak látszatengedményekre hajlott: nagyonis tendenciózus számítások alapján kb. 7-10 ezer km<sup>2</sup>-et, Nagyvároly és Szatmár vidékét gondolta feláldozni, sejtve, hogy ez Budapest számára elfogadhatatlan. De méginkább időt akart nyerni. Egy bonyolult eljárást helyezett kilátásba (Népszámlálás kell, meg kell nézni ki akar áttelepülni, területet csak a parasztok után kell számolni, városi nép „cserejénél” nem jár területi engedmény). Évekig, évtizedig tartó, sok megrázkódtatással járó folyamatot sejtetett ez az ajánlat, s elég átlátszó volt ahhoz, hogy érteni lehessen: Románia nem akar, nem tud területi engedményt tenni. Gyengébbek kedvéért mindig hangsúlyozták, hogy „egyetlen román sem kerülhet idegen uralom alá”.

A kérdés ezek után csak az volt, ki szakítsa meg a groteszk jelenetekben bővelkedő tárgyalásokat, hiszen mindkét fél tartott attól, hogy aki elsőként áll fel az asztaltól, az kegyvesztett lesz Hitler és Mussolini előtt. Végül úgy szakadtak meg a tárgyalások, hogy kilátásba helyezték azok közeli folytatását (Szegeden, Kalocsán vagy újból Romániában) – de ezt már senki sem gondolta komolyan. Igaz nem is maradt idő arra, hogy új tárgyalásokra fölkészüljenek.

A tanácstalanság mindkét oldalon teljes volt. A magyar kormány megint a fegyveres fellépésről ábrándozott, Bukarestet viszont dezorientálta, hogy Göringtől üzenetet kapott: engedjenek a Cadrlater, az az Dél-Dobrudzsa ügyében a bolgároknak, s álljanak ellen a magyaroknak. Mindenki napi taktikai lépéseken gondolkodott. Talán egyedül Iorga volt az aki megengedte magának, hogy egy koronatanácson a román csapdahelyzet történeti dimenziójára önkritikusan is rámutasson. Hiba volt – mondja – 1913-ban Dél-Dobrudzsát elfoglalni, s 1919-ben „Brătianu mértéken felül volt mohó” Erdély megszerzésénél.

#### Meghívás Bécsbe

A román-magyar tárgyalások legvégén (augusztus 24-én) még szó volt arról, hogy esetleg 28-án folytatják a megbeszéléseket. Ekkor azonban váratlan fordulat történt. Augusztus 27-én a német külügyminiszter, Ribbentrop Bécsbe hívatta a román és magyar külügyminisztereket – Manoilescut és Csáky István grófot – a két ország vitájának „megbeszélésére” augusztus 29-ére, mindenesetre hozzátéve, hogy a küldöttek teljhatalommal bírnak.

„Mi lehet ez?” – írta gyanakodva naplójába II. Károly.



Ugyanazon a napon Hitler személyesen döntött a német külügyi politikusok által kidolgozott határjavaslatok alapján, ezt másnap meg is tárgyalta Berchtesgadenben Cianoval, ahol arról is megállapodtak, hogyan kell majd a kompromisszumosnak tekintett új magyar-román határ tervezetét a román és magyar tárgyalóféllal elfogadtatni.

Tény, hogy a Bécsbe érkező magyar küldöttség (Csáky külügyminiszter és „megfigyelőként” Teleki miniszterelnök) épp úgy nem tudta pontosan mi is fog történni, mint a román delegáció (Manoilescu külügyminiszter és Valer Pop). A legvalószínűbbnek azt tartották, hogy német és olasz részvétellel fognak tárgyalni a magyar-román határvitáról – maga a meghívó szövege ezt szuggerálta. Föl is készültek térképekkel, szakanyagokkal.

Bécsben azután kiderült, hogy a Tengely, forma szerint Ribbentrop és Ciano fog dönteni. Rá kellett beszélni a románokat és a magyarokat arra, hogy előre, látatlanban elfogadják a német-olasz „döntőbírásgot”, noha azt egyik fél sem kérte. (A magyar kormány korábban úgy tudta, Bukarest hajlandó lenne egy döntőbíráskodást elfogadni.) Sűrű telefonálgatások mentek Bécs-Budapest, Bécs-Bukarest között. A magyar kormány könnyebben, a román – érthetően – nehezebben törődött bele az új helyzetbe. II. Károly koronatanácsot hívott össze, amely főleg volt miniszterelnökökből állott. Ott vitatták meg a fenyegető német-olasz érveket: ha nem engednek, háború lesz, orosz beavatkozással, s Románia megsemmisülhet; „kétszínű” volt Románia; „többször kérték” a románok a döntőbíráskodást, most eleget tesz ennek Hitler és Mussolini..., s a nagy érv az volt, hogy a jövőben Németország minden határukat garantálni fogja, ha pedig nem engednek, a Tengely ellenségnek kell tekintse őket.

Megkomponált tárgyalási taktikával puhították Bécsben a meghívottakat. Persze, hogy nem mondták meg egyiknek sem, hol lesz az új határ. De azért a románoknak jelezték, hogy a magyar követelések és a bizalmasan jelzett román engedmények között. A magyaroknak viszont nem mondták, hogy Románia új határát garantálni fogják, hogy tehát nem lesz mód esetleg további revíziót követelni...

Lassan jött a válasz Bukarestből. Még Hitler is sürgette, Ribbentrop pedig ironikusan azt mondta, ha II. Károly bevezette egyszer a királyi személyes diktatúrát, akkor most vállalja a döntés felelősségét is. A válasza a határidőt újból és újból kitolták: este 10 helyett éjjél, majd 2 óra, 3 óra, azután már 10 percenként adtak újabb határidőket. Végül a koronatanács nagy többséggel beleegyezett a döntőbíráskodásba – a nagy pártok vezetői nemmel szavaztak –, s az igent éjjel 4 órakor megtelefonálták Bécsbe.

#### A Belvedere kerekasztalánál

Pénteken, augusztus 30-án egyetlen órányi protokolláris programot írtak elő a német rendezők a felek számára. Ekkor derült ki igazán, hogy sem a magyaroknak, sem a románoknak nem lesz módjuk álláspontjuk előadására. (Ribbentrop jogos megjegyzése: az összes érvek jól ismertek.) A két-két tagú küldöttségekhez tartozó szakembereket be sem engedték az Aranyszalonba. A nyolcszemélyes kerek asztalnál háromnegyed kettőkor kezdődött a ceremónia, melynek menetét akkor, s azóta is sokszor megírták. Ribbentrop és Ciano beszélt, utána felolvasták a döntés szövegét németül és olaszul, majd kinyitották az addig összehajtogatott térképet, amelyen rajta volt pirossal az új magyar-román határ. Amikor Manoilescu jobban megnézte a térképet, elájult. Injekciókkal megerősítették, már jöhetnek is az újságírók fényképezni, s meghallgatni a német és olasz külügyminiszter rövid beszédeit, amivel a szertartás véget is ért.

A döntés értelmében Erdélyből közel 43.000 km<sup>2</sup> területet visszacsatoltak Magyarországhoz. Ezen mintegy 2,4 millió lakos élt, kiknek nemzetiségi megoszlásáról azóta is számháború folyik politikusok, szakemberek körében. Román adatok szerint 49,1 % volt román, s 38,2 % magyar, a magyar statisztika szerint 52,1 % magyar, 41,5 % román, s a propaganda mindkét oldalon további számadatokat is előállított.



A bécsi döntéssel együtt Románia és Magyarország kötelezettséget vállalt a kisebbségek egyenjogúságának biztosítására, a német kisebbségnek külön jogokat garantált, s azok számára akik át akartak települni egyik országból a másikba, 6 hónapos (később meghosszabbított) határidőt adtak. Észak-Erdély átadására a döntés két hét határidőt írt elő.

A következő hetek

Tengernyi irodalom foglalkozik a bécsi döntés következményeivel, román részről érthetően a teljes elutasítás álláspontjáról tárgyalva az 1940-44 közötti észak-erdélyi magyar uralmat.

Pedig az első hetekben úgy látszott, hogy mindkét fél belenyugszik a döntésbe. Fájó szívvel vették tudomásul magyar részről, hogy se Arad, se Brassó nem került vissza, hogy nincs vasúti összeköttetés a Székelyföld és a többi magyar terület között, hogy Erdély szegényebbik részét kapták, s a román hatalom a kiürítéskor sok értéket elvitt, főleg vasúti anyagokat.

A románok nagy keserőségükben vigasztalódhattak azzal, hogy elkerülték a háborút, az esetleges teljes katasztrófát, német szövetségesek lettek, a Tengely garantálta határait. A területátadás egészében mégiscsak rendben megtörtént, még ha be is árnyékolta az a súlyos incidens két román faluban, ahol a bevonuló honvédség – a magyar katonai hagyománnyal ellentétben – számos román parasztot megölt. Szerencsére szó sem volt ezekről, mint később a propaganda nem egyszer állította, s arról sem, hogy az észak-erdélyi magyar uralom egy „hosszú Szent Bertalan éjszaka” lett volna a románok számára.

Az első hetekben Románia kormánya tudomásul vette az új realitást. II. Károly rendszerét az általános felháborodás és a Vaskardák elnyomulása elsöpörte, maga a király lemondott, elmenekült, fia I. Mihály inkább reprezentáló uralkodó lett Antonescu tábornok, az új kormányfő mellett. Antonescu rendszerváltást hozott, újjászületést ígért, s eleinte be akarta tartani a bécsi döntés határozmányait. Hamarosan azonban az Észak-Erdélyből elmenekülő értelmiség és tisztviselők hatásának és a nemzeti közhangulatnak engedve, maga is harcba kezdett a bécsi döntés érvénytelenítéséért. Felismerte, hogy Németország legalább annyira rá van utalva Romániára mint Magyarországra, s azt is, hogy Hitler benne jobban megbízik mint Horthyban. Így azután nem volt lehetőség arra, hogy a két ország rendezze a vitás kérdéseket, még a határ pontos vonalában sem tudtak egymással megalkudni. Ez egyben kihatott az észak-erdélyi román, s a dél-erdélyi magyar kisebbség kezelésére. Az ideiglenesség állapota, az ún. "kölcsönösségi nemzetiségi politika" kora következett, sok-sok kölcsönös sérelemmel (kiutasításokkal, letartóztatásokkal stb.), amelyeket oly színesen tudott ecsetelni propaganda és történetírás.

Tény, hogy Románia és Magyarország között nagyságrendben is, etnikai megoszlásban is, amolyan egyensúlyi helyzet alakult ki. „Most már mindkét országnak volt nagyszámú kisebbsége, de az etnikai egyensúlynak ez a bizonyos mértékben való helyrebillenése semmit sem javított a kisebbségekkel való bánásmód erkölcsi színvonalán, ellenkezőleg, olyan mélyre süllyesztette, amilyen mélyen még sosem volt” – írta Szenczei László.

A magyar lakosság zöme örömmel fogadta a visszacsatolást, annyi év megpróbáltatásai, sérelmei után. A nagyobb nyertes azonban Németország volt. Hitler úgy elégitette ki a régebbi „barátot”, Magyarországot, hogy nem veszítette el az újonnan jelentkezőt, Romániát sem, biztosította magának az egész Duna-Kárpát térséget.

Tragédia, hogy a két ország versenyfutása a németek oldalán való hadbalépésbe torkollott, ami azután újból elvágta azt a lehetőséget, hogy magyarok és románok egymás között, s ne a nagyhatalmakra bízva keressenek megoldást Erdély népeinek valószínű együttélésére.

\*

Voltak-e jobb megoldások a korban? Nehéz erre válaszolni, hiszen a „mi lett volna ha...?” kérdése nem tartozik a tudomány világába. Legyen azonban itt végezetül mégis egy-egy nézet az egykoru nagypolitika és a köznap élet világából.



1940. júliusában Eckhart Tibor – Horthyéktól sem távol álló tekintélyes politikus – azt ajánlotta egyik román nagyköveten át Bukarestnek, hogy a legjobb lenne Magyarország és Románia között egy federáció, ami kihúzná a méregfogát az erdélyi kérdésnek, s csökkentené a nagyhatalmi beavatkozás lehetőségeit. Ábránd volt? Kísérleti léggömb? Lehet, de mindenképpen kiütkeresés.

A népi legenda szerint 1940 szeptemberében azt mondotta a székely fiú apjának: olyan szépet álmodtam; azt álmodtam, hogy kivonult a román katonaság. Apja válasza: számár vagy fiam, hiszen tényleg kivonultak. De a legény hozzátézi: „csak hogy én azt is álmodtam, hogy nem vonult be senki”. Ábránd, álom ez is, de a népi anekdótavilág szintjén jelzi ez is a kiütkeresést. Mert kiutat mindig kell keresni!

## **Rolul lui István Apáthy în confruntările politice româno-maghiare de la cumpăna anilor 1918-1919**

**Péter Weber**

La 7 decembrie 1918, printr-un ordin al ministrului de interne, István Apáthy era numit în funcția unui proaspăt înființat organism de conducere al statului ungar, cu sediul la Cluj<sup>1</sup>: "Comisariatul General pentru protecția maghiarilor din Ungaria de Răsărit". Numirea sa de către guvernul Károlyi s-a bazat pe activitatea febrilă și caracterul deosebit prin care Apáthy s-a impus în viața publică și politică din Cluj încă din 1890. Personalitate contradictorie, distins din partea istoriografiei maghiare cu aprecieri elogioase și stigmatizat de către cea românească, Apáthy a devenit într-o perioadă încărcată de tensiuni și năzuințe contradictorii ale maghiarilor și românilor, persoana centrală a vieții politice maghiare din Cluj și din Transilvania. Ulterior, după achitarea sa de către tribunalul militar din Sibiu, Apáthy, deși bolnav, și-a continuat activitatea profesională în nou înființatul centru universitar din Seghedin, până la stingerea sa din viață în 1922. Astfel, numele său se leagă și de istoria vieții universitare din marele oraș de pe malurile Tisei, unde una dintre străzi îi poartă azi numele.

István Apáthy s-a născut în Budapesta la 4 ianuarie 1863. După terminarea studiilor este numit, în anul 1890, profesor la catedra de zoologie a Universității "Ferencz József" din Cluj. În 1903, el ocupa deja funcția de rector al universității, devenind între timp membru al Academiei Maghiare de Știință, iar din 1905 membru al Academiei Regale de Medicină din Belgia și al Societății Franceze de Biologie.

Pe lângă activitatea sa de profil, s-a ocupat activ și de sociologie, dar și de drept<sup>2</sup>, fondând Asociația Maghiară de Sociologie. A prezidat o perioadă de timp Asociația Ardeleană<sup>3</sup>. S-a remarcat în viața politică prin opoziția sa față de guvernele dualiste, cu precădere față de marele său rival politic, contele István Tisza. Apáthy respingea formula dualistă a statalității maghiare, fiind adeptul independenței totale (cel mult cu menținerea "uniunii personale") a Ungariei față de Austria. Astfel, acesta s-a orientat spre acel partid politic care, fără să facă apologia schimbărilor sociale radicale, a internaționalismului proletar sau să adopte ideile cosmopolitismului liber-cugetătorilor, conținea în doctrina sa suficiente elemente naționaliste și concepte social-economice, care să deservească interesele burgheziei de mijloc. Acesta a fost Partidul Independențist-Pașoptist în rândurile căruia Apáthy a intrat în martie 1907.

Partidul își revendica moștenirea ideologică de la Lajos Kossuth și revoluția de la 1848-1849. Unul dintre scopurile pentru care partidul a militat a fost și dreptul la votul universal direct și secret. În acest spirit Apáthy se angajează în acțiunile Ligii pentru Dreptul Electoral, fiind ales în iunie 1912 vicepreședintele acestei organizații. Deoarece atât partidul său, cât și



cel Social-democrat s-au aflat în opoziție până în octombrie 1918 având unele scopuri comune, Apáthy a participat în mai multe rânduri la întrunirile social-democraților<sup>4</sup>. Însă gândirea sa politică nu a avut nimic de-a face cu ideile socialiste, cu atât mai puțin cu bolșevismul, așa cum suna unul din capetele de acuzare pentru care a fost arestat de către autoritățile militare române. Caracterul duplicitar al profesorului I. Apáthy este surprins foarte bine în caracterizarea sa făcută de către istoricul György Litván: "Apáthy István întruchipa mica burghezie maghiară, având o dublă înclinație politică. Participa în aceeași măsură la întrunirile șovine ale Ligii Transilvane a naționaliștilor maghiari conduși de István Bethlen, cât și la adunările Ligii pentru Dreptul Electoral de orientare democratică. Făcea parte din acea clasă de mijloc care întorcându-se împotriva falsului liberalism a lui István Tisza, nu era încă decisă pe care, dintre căile luptei politice să o urmeze: pe cea a democrației sau pe cea conservatoare național-creștină."<sup>5</sup>

După evenimentele de la sfârșitul lui octombrie 1918 Apáthy a intrat chiar într-un conflict tacit cu liderul social-democraților din Cluj, Sándor Vicze care a încercat să convingă populația orașului, fără succes, despre avantajele Republicii Sovietelor "ca un țel îndepărtat al tuturor popoarelor"<sup>6</sup>. Vigilența lui Apáthy față de această chestiune o dovedesc scrisorile adresate primului ministru Károlyi, prin care îl atenționa că în cazul deplasării regimului mult spre stânga, va trece de îndată în tabăra opozanților săi: "Prietenia cu conducătorii radicali și socialiști de la Budapesta nu îi va putea înlocui (lui Károlyi – n.n.) prietenia celui bun patriot maghiar al cărui cel mai de seamă ideal este Ungaria independentă între hotarele sale istorice" – opina Apáthy în acest stil autoestimativ<sup>7</sup>. Fără îndoială, naționalismul său s-a situat deasupra oricăror alte idei politice. La ședința de constituire a Consiliului Național Maghiar din Cluj, el a propus ca denumirea de Consiliu Național Maghiar din Transilvania să fie modificată în Secția Ardelenească a Consiliului Național Maghiar pentru a risipi impresia că formula inițială ar sugera vreo atitudine secesionistă a ardelenilor maghiari față de Ungaria, "ceea ce ar da apă la moară românilor care doresc separarea din cu totul alte motive"<sup>8</sup>. La ședința de constituire a Consiliului Național Maghiar din partea Partidului Independențist-Paşoptist a vorbit profesorul I. Apáthy care a reflectat asupra "politicii opresoare" a Austriei față de Ungaria în decursul istoriei, inclusiv sub sistemul dualist. Referindu-se la principiul autodeterminării popoarelor, el și-a exprimat convingerea că odată cu obținerea independenței totale, Ungaria trebuie să pășească pe drumul democratizării care înseamnă implicit "cooperarea cu naționalitatea română."

În momentul alegerii lui Apáthy în funcția de președinte al C.N.M., liderul social-democraților din Cluj a ridicat obiecții împotriva alegerii sale, considerând inoportun acest fapt, Sándor Vincze opinând că Apáthy s-a compromis în ochii românilor prin atitudinile sale șovine, or dacă Consiliul Național dorește să joace un rol istoric în Ardeal, zicea el, nu va avea nici o șansă sub conducerea lui Apáthy. În schimb, Apáthy a replicat arătând că el a redactat cele douăsprezece puncte ale C.N.M. de la Budapesta care se refereau printre altele la acordarea de drepturi naționale naționalităților. În acest fel a fost aplanată intervenția contestatoare a social-democraților.<sup>9</sup> În ciuda faptului că fusese ales în funcția de președinte al C.N.M. din Cluj, Apáthy pe departe nu era adeptul acelei evoluții politice care îl propulsase în postul pe care îl ocupa: "Nu am putut crede într-o asemenea erodare a vechiului regim, în naivitatea vechilor conducători că un mic incident de stradă și acțiunea violentă a unor oameni ar putea distruge totul. Am sperat să avem un guvern cu Károlyi, Batthányi dar și cu Apponyi<sup>10</sup> și Andrássy<sup>11</sup> și am avut încredere în organismul central de stat că va păstra uniunea personală". Deși aceste aprecieri au fost făcute la o distanță în timp de circa doi ani de la consumarea evenimentelor într-o atmosferă politică cu totul schimbată, ele dovedesc faptul că Apáthy nu a fost adeptul sincer al revoluției care a răsturnat vechiul regim politic, mai ales în condițiile în care această schimbare "putea avantaja pe cei care în numele autodeterminării au refuzat să mai recunoască noua autoritate politică". El considera că odată cu spulberarea de



către revoluție a vechiului regim politic, legitimitatea noului stat și guvern asupra teritoriilor vechii Ungarii putea fi pusă la îndoială sau nerecunoscută de către organismele politice ale naționalităților. În opinia sa, guvernul nu ar fi trebuit să renunțe în favoarea proclamării republicii (16.nov.1918) la actul regal de numire a cabinetului Károlyi din 1 noiembrie "pentru că acest act putea fi folosit eficient împotriva nesupunerii naționalităților". Faptul că guvernul Károlyi, de acum republican, avea ca bază de legitimitate Consiliul Național Maghiar, în opinia lui Apáthy putea fi interpretat de către români în sensul că și C.N.R.C. are același drept de a desemna un guvern propriu. "Perpetuarea dreptului monarhic maghiar ar fi însemnat și pentru ei (românii – n.n.) perpetuarea dreptului de stat maghiar în Ungaria istorică"<sup>12</sup>. Apáthy a fost profund revoltat de manifestul C.N.R.C., din 9 noiembrie, prin care se revendica în mod ultimativ autoritatea asupra celor 26 de comitate. Din acest moment el i-a considerat pe fruntașii mișcării naționale române drept "uzurpatori ai patriei" împotriva cărora nu s-ar fi ferit să folosească și mijloace violente pentru "a-i aduce la ascultare"<sup>13</sup>. Apáthy a fost prezent și la tratativele româno-ungare de la Arad din 13-14 noiembrie ca reprezentant al C.N.M. din Ardeal, nutriend încă speranța că ofertele "mărinimoase" ale lui Oszkár Jászi îi va îndupleca pe români. Față de legitimitatea hotărârilor și corectitudinea modului de organizare a Marii Adunări Naționale de la Alba Iulia, președintele Consiliului Național Maghiar din Cluj și-a exprimat profunde rezerve, minimalizând voit importanța evenimentului: "Știu prea bine că la Alba Iulia s-au dus și mulți români care ar fi dorit (ca Transilvania-n.n.) să rămână în cadrul statului ungar, dar am știut totodată că aceștia nu vor fi lăsați să ia cuvântul pentru că conducătorii au hotărât deja unirea cu România. Nu-i pot numi acum pe aceia care știu că s-au dus de la Cluj la Alba Iulia ca să protesteze împotriva unirii, dar mai știu că la Alba Iulia românii i-au reținut și după mai multe zile i-au eliberat".<sup>14</sup> Aceste afirmații trebuie primite cu rezervă deoarece din cercetarea efectuată până acum nu am găsit nici o altă sursă care să certifice aceste aprecieri. Cert este că Apáthy se înșală în privința numărului participanților la adunare, la care "ar fi participat doar vreo 10.000 (!) de persoane," nedepășind "mărimea unei adunări politice de provincie".<sup>15</sup> Chiar dacă în unele surse istoriografice românești se indică numărul de 200.000,<sup>16</sup> ce pare o exagerare, având în vedere chiar și relatările presei maghiare, numărul participanților a putut atinge cifra de 100.000. Datorită dispozițiilor guvernului ungar, Consiliul Național Maghiar din Cluj a fost nevoit să se abțină de la orice acțiuni potrivnice adunării naționale românești de la Alba Iulia. Apáthy recunoaște că dacă guvernul central i-ar fi permis, ar fi dispus ca "fără vărsare de sânge" să ocupe orașul cu trupe armate ungare.<sup>17</sup> Totuși nu s-a întreprins nimic în acest sens, ideea rămânând doar o simplă ipoteză.

La o zi de la Adunarea Națională a românilor din 1 decembrie Apáthy, dându-și seama că, după Proclamația de la Alba Iulia și în contextul înaintării Armatei române în Ardeal, nu va putea face față dezorganizării maghiarilor din Transilvania fără o autoritate efectivă, s-a deplasat la Budapesta pentru a se consfătuși cu membrii guvernului. În 4 decembrie, la întâlnirea cu ministrul de interne Batthyányi, de față fiind și deputatul parlamentar originar din Secuime Ugron Gábor, care a propus pentru cele 26 de comitate revendicate de către români (comitate ce erau proclamate deja unite cu România) organizarea unui comisariat general (főkörmánybiztosság) și că Apáthy ar fi cel mai potrivit în fruntea acestui organism. Apáthy a acceptat propunerea condiționat, dacă își poate păstra catedra de la universitate, refuzând totodată ca să primească orice indemnizație bănească pentru serviciul de comisar general. Astfel s-a concretizat ideea înființării la Cluj, cu titulatura oficială "Comisariatul General Guvernamental pentru protecția maghiarilor din Ungaria de Răsărit". În ședința guvernului din 6 decembrie ministrul Batthyányi l-a propus în mod oficial pe Apáthy în funcția de comisar general guvernamental, propunere acceptată de plenul guvernului Károlyi. Astfel, Apáthy era investit "cu puteri depline în fruntea administrației civile" recunoscându-i-se competența de a trata cu oficialitățile competente aplicarea Convenției de Armistițiu de la Belgrad. Apáthy



primea mână liberă în organizarea Comisariatului, propunând pentru ocuparea diferitelor posturi funcționarii numiți oficial de guvern.

Având în vedere competențele Comisariatului și structurile politice locale din Cluj, acesta a îndeplinit mai degrabă rolul unui minister decât al unui guvern al Transilvaniei, deși este evident rolul său de a contracara funcționarea Consiliului Dirigent. Comisariatul s-a dorit a fi organul executiv al Comitetului Ardelenesc al C.N.M., subordonându-și administrația publică din întreaga Transilvanie. Apáthy păstrându-și în continuare funcția de președinte a C.N.M. din Cluj, în timp ce majoritatea funcționarilor Comisariatului aveau funcții de conducere și în C.N.M., care din 17 decembrie prin fuziunea cu Consiliu Național Secuiesc va purta titulatura oficială de Consiliul Național Maghiar și Secuiesc.

Comisariatul General a putut fi ușor identificat cu I. Apáthy, care a rămas o persoană cu autoritatea și o somitate în fața persoanelor oficiale civile sau militare cu care a intrat în contact în acest epilog al carierei sale politice. În calitatea sa de comisar general a refuzat să aibă legături oficiale cu Consiliul Dirigent. Însă după intrarea Armatei române în Cluj, un grup de șefi de departamente în frunte cu dr. József Papp, fost președinte al biroului din Cluj (din grup a făcut parte și Jenő Kertész, furnizorul unor prețioase informații), au hotărât să se deplaseze la Sibiu pentru a rezolva problema depunerii jurământului de credință de către funcționarii publici maghiari. De la mijlocul lunii ianuarie toți mai mulți dintre funcționarii Comisariatului au prevăzut că, în curând, autoritatea statului român se va impune ireversibil în Transilvania, deși la acea dată considerau că ei și ceilalți funcționari publici sunt încă supuși ungari. Apáthy a refuzat să se deplaseze la Sibiu, dar nici nu s-a opus intenției acestui grup, atenționând însă delegația că întrevederea nu trebuie să aibă nici un caracter oficial. El credea în continuare cu convingere

în valabilitatea Convenției de Armistițiu de la Belgrad și că prezența armatei române în Transilvania este trecătoare. Tot astfel n-a recunoscut nici autoritatea Consiliului Dirigent, refuzând orice contact oficial<sup>18</sup>.

Faptul că acest Comisariat General și-a continuat activitatea aproape o lună de zile și după intrarea trupelor române în Cluj relevă faptul că pentru început legalitatea sa a fost recunoscută. Însuși gen. Berthelot, cu ocazia vizitei efectuate la Cluj, în 31 decembrie, de față cu gen. Neculcea, i-a dat asigurări lui Apáthy că în activitatea sa de comisar general guvernamental maghiar nu va fi împiedicat. Astfel, cel puțin până la 31 decembrie 1918 autoritatea statului ungar la Cluj era încă recunoscută. Însă cunoscând faptul că și factorii de decizie internaționali au decis definitiv apartenența Transilvaniei la România, am putea trage concluzia că Apáthy a fost menajat cu prudență din considerente tactice, dar că zilele carierei sale politice și ale Comisariatului pe care l-a condus erau numărate.

La doar o săptămână de la asigurările date de către generalii Berthelot și Neculcea că activitatea Comisariatului General nu va fi obstrucționată, autoritățile militare române, la solicitarea Consiliului Dirigent, au făcut primul pas spre desființarea acestuia. În 7 ianuarie, comandantul militar al Clujului, gen. Neculcea, îi aduse la cunoștința Comisarului General Apáthy că, în urma ordinului gen. Moșoiu de la Marele Cartier General din Sibiu, întrerupe orice contact oficial cu persoana sa și instituția pe care o conduce, până ce Apáthy nu va dovedi în temeiul cărui drept și ca exponent al cărei autorități își exercită calitatea de comisar general.<sup>19</sup> Din acest moment Apáthy a considerat că "această conjurație" ar fi pusă la cale de către Consiliul Dirigent care, conform memoriilor sale, îi contestă funcția de comisar general pe motivul că, în momentul numirii sale, guvernul ungar publicase în Monitorul Oficial al Republicii ungare numai numirea sa fără a-i specifica și atribuțiunile. Pentru clarificarea situației Apáthy s-a adresat guvernului ungar. În urma acestui demers, prim ministrul Károlyi a reconfirmat numirea acestuia și atribuțiile cu care a fost investit. Telegrama conținând această reconfirmare au fost înaintate generalilor Berthelot și Moșoiu cât și locotenentul Vix. În ciuda acestora, gen. Neculcea și-a menținut poziția adoptată în 7 ianuarie, invocând faptul că nu a



primit din partea generalului Moşoiu nici un alt ordin<sup>20</sup>. Situaţia din Cluj începea să devină din ce în ce mai confuză. Ordinele emise de către comandamentul militar român din Cluj, conform memoriilor lui Lajos Kelemen, exprimau din ce în ce mai deschis apartenenţa oraşului la România Mare, fiind prevăzute diferite sancţiuni împotriva celor care "ridică cuvântul sau acţionează împotriva «regatului unit al României»"<sup>21</sup>. În aceste zile ale noului an în oraş au început să se înmulţescă măsurile de punere sub observaţie a mai multor persoane oficiale maghiare<sup>22</sup>. Unii erau suspectaţi de activităţi subversive şi de propagandă bolşevică, în multe cazuri neexistând însă un temei solid. Aceste măsuri pot fi interpretate şi ca măsuri preventive, de descurajare a unor acţiuni antiromâneşti pe măsură ce intelectualitatea şi populaţia maghiară în general realiza adevăratul sens al evenimentelor. După cum mărturiseşte Apáthy, în faţa acestei realităţi el însuşi s-a implicat în organizarea rezistenţei aparatului funcţionăresc, menţinând legătura cu membrii guvernului ungar care l-au asigurat de tot sprijinul lor. Pentru a convinge funcţionăria clujeană de acest sprijin Apáthy a solicitat o telegramă de îmbărbătare a greviştilor, care îi asigura pe aceştia că "funcţionarii care refuză să depună jurământul de credinţă faţă de regele Ferdinand nu vor fi părăsiţi"<sup>23</sup>. Între timp gen. Neculcea a emis un ordin pentru oficialităţile maghiare ale Clujului, făcându-le pasibile de tragerea lor la răspundere pentru acţiunile trupelor regulate ungare de dincolo de linia de demarcaţie nou stabilită (Baia Mare, Ciucea, Zam), îndreptate împotriva armatei române sau a locuitorilor români<sup>24</sup>.

În dimineaţa zilei de 9 ianuarie o comisie militară română a pus sechestrul pe clădirea Comisariatului General, percheziţionând birourile acestuia. În aceeaşi zi, conform specificaţiei comandantului Diviziei a VII-a, percheziţia s-a efectuat la ordin militar superior cu scopul de a stabili dacă în clădirea Comisariatului sau în locuinţa personală a lui Apáthy se află manifeste sau alte materiale de propagandă antiromânească. În urma acestei descinderi, comisia a constatat inexistenţa unor asemenea materiale antiromâneşti sau de instigare la nesupunere civică, după cum reiese din declaraţia oficială a comandamentului Diviziei a VII-a<sup>25</sup>.

În 13 ianuarie, în apropierea satului Țigani (azi Crişeni), la câţiva kilometri de Zalău, un grup de soldaţi honvezi au atacat garnitura de tren care transporta militari ai armatei române în deplasarea acesteia spre Vest<sup>26</sup>. Atacul s-a soldat cu uciderea a nouă soldaţi români. Gen. Neculcea, invocând ordinul dat de el cu câteva zile înaintea incidentului, a dispus sancţionarea bănească a 21 de oficiali ai oraşului, în frunte cu Apáthy, prin obligarea acestora la plata unei despăgubiri de 900.000 coroane<sup>27</sup>. La două zile de la incidentul de la Țigani, în dimineaţa zilei de 15 ianuarie Apáthy a fost reţinut de către o comisie militară şi condus în faţa gen. Neculcea. Acesta i-a adus la cunoştinţă faptul că este arestat în baza ordinului 990 al Comandamentului Militar Suprem, referitor la arestarea unor persoane oficiale ungare, cu funcţii înalte, în cazul unor incidente în teritoriile aflate sub autoritate ungară îndreptate împotriva românilor.<sup>28</sup> Acest episod se derula în timp ce la Sibiu se afla delegaţia Comisariatului General pentru a găsi în comun cu Consiliul Dirigent o modalitate acceptabilă pentru ambele părţi în ceea ce priveşte depunerea jurământului de credinţă. Delegaţia maghiară a fost de părere ca până la încheierea tratativelor de pace funcţionarii maghiari să nu fie obligaţi la prestarea jurământului de credinţă, propunând în locul acestuia un simplu legământ funcţionăresc. Încercările delegaţiei maghiare au rămas însă fără succes.<sup>29</sup> Întoarsă de la Sibiu, delegaţia maghiară a trebuit să constate lipsa comisarului general. În ce măsură a fost implicat Apáthy în incidentul de la Țigani este dificil de stabilit. Se pare că ar fi existat o telegramă a comisarului general trimisă C.N.M.-lui din Zalău, în care i-ar fi încurajat pe soldaţii honvezi să opună rezistenţă.<sup>30</sup> Apáthy a fost condamnat la 5 ani închisoare, dar din motive de boală a fost internat la un sanatoriu din Sibiu, iar după un an, în urma recursului la Parchetul Militar, cazul său a fost achitat<sup>31</sup>.

Datorită atitudinii sale naţionaliste, uneori chiar şovine, încă din timpul când era rectorul universităţii clujene, Apáthy n-a fost agreat de către români, iar intrasigenţa sa în problema naţională a avut un efect de intimidare asupra liderilor naţionali români. "Românii aveau o teamă deosebită faţă de mine, iar autoritatea mea au supraapreciat-o încă de când eram



președintele Consiliului Național, deși atunci nu aveam nici o competență juridică în exercitarea autorității. Această teamă m-a transformat, mai ales pentru românii de rând, într-o figură legendară. Chiar dacă conducătorii românilor din țară mă urau, tocmai acest fapt m-a făcut să fiu mai potrivit pentru funcția de comisar general guvernamental». Rândurile memoriilor sale denotă neputință și disperare în fața perspectivei dezmembrării Ungariei istorice, în al cărui spirit de supremație și simbol al unității politice maghiare a fost educat și a evoluat ca om politic. Atașamentul său față de unitatea statală a vechii Ungarii nu a exclus sentimentul unui profund patriotism local. A fost mereu sensibil la centralismul din ce în ce mai dur, simțind că asupra Transilvaniei apasă nu numai "absolutismul" Vienei, dar și cel al Budapestei<sup>32</sup>. Însă în momentele de cumpănă, cum au fost cele de la sfârșitul anului 1918, n-a ezitat să servească cauza integrității. Atunci când i s-a oferit să părăsească Clujul și Comisariatul în schimbul unui portofoliu ministerial la Budapesta, a refuzat, nedorind să lase impresia că abandonează "corabia ce se scufundă"<sup>33</sup>.

Personalitatea lui Apáthy s-a remarcat prin devotamentul său pentru o cauză subiectivă în justiția căreia el a crezut dar care în mod paradoxal suprima cauza justă a altora. În întreaga sa carieră politică a fost bântuit de confruntarea suflătoare internă dintre omul progresist și cel reacționar, așa cum ilustrează și cuvintele lui Oszkár Jászi în momentul dispariției profesorului Apáthy: "În instinctele inconștienței lui a rămas mereu același maghiar șovin și trufaș deși în profunzimile gândirii și cugetării sale a căutat mereu calea spre apropierea de spiritul maghiar modern"<sup>34</sup>.

## NOTE

1. Arhiva Bibliotecii Naționale Szécheny (OSZK), Budapesta, fond Quart. Hung., Nr. 2455, Apáthy István: Erdély az összeomlás után (manuscris), f.43
2. Institutul Central-Est European, Fundația Teleki László, Budapesta, Arhiva Magyarságkutatás, A román-magyar viszony 1910-1920 között, p.956.
3. Károlyi Mihály levelezései, red. Litván György, Budapest, 1978, p. 650
4. OSZK, fond Fol. Hung. N 1673, lăsamântul Apáthy, corespondența primită
5. Litván György, Magyar gondolat-szabad gondolat, Budapest, 1978, p. 101-102
6. OSZK, fond Quart. Hung., N°2455, Apáthy, Erdély..., f.10.
7. Ibidem, f. 11.
8. Ibidem, f. 13.
9. Botlik József, Erdély tíz tételben (1918-1940), Szombathely, 1988, p. 45
10. Albert Apponyi, conte, fost ministru al instrucțiunii publice în "vechiul regim".
11. Gyula Andrásy, conte, fost ministru de externe în ultimul guvern Wekerle (1917-1918)
12. OSZK, fond Quart. Hung. N 2455, Apáthy, I., Erdély f. 31
13. OSZK, fond Quart. Hung. N 2455, Apáthy I., Erdély f. 24
14. Arhiva Bibliotecii Naționale Szécheny, fond Quart. Hung. N 2455, Apáthy I., loc.cit.f. 34
15. Ibidem
16. vezi 1918 *Unirea Transilvaniei cu România*, ediția a III-a, București, 1978, p. 623
17. Arhiva Bibliotecii Naționale Szécheny, Bp., fond Quart. Hung. N 2455, Apáthy I., loc.cit. f. 34
18. Ibidem, p. 174



19. OSZK, fond. Quart. Hung., N 2455, I. Apáthy, loc. Cit., f.50
20. Ibidem, f. 51
21. Arhivele Statului Cluj-Napoca, fond Kelemen Lajos, dos. 41, loc.cit.,f. 578
22. Mikes Imre, *Erdély útja Nagymagyarországtól Nagyromániáig*, Sf. Gheorghe, 1996, p. 199.
23. OSZK, fond. Quart. Hung., N 2455, I. Apáthy, loc.cit.,f.53
24. *A kolozsvári magyarok felelnek a megnevezésről területeken elkövetett atrocitásokért*,  
în *Kolozsvári Hírlap*, XX, N 7, 10 ianuarie 1919, p.5
25. *Ház kutatás a kolozsvári Főkormánybiztosságnál*, în *Kolozsvári Hírlap*, an XX, N°7, 10 ianuarie 1919, p.5.
26. Kertész Jenő, loc. Cit., p.174.
27. Mikes Imre, op. Cit., p. 200.
28. *Dr. Apáthy Istvánt Nagyszebenbe internálták*, în *Kolozsvári Hírlap*, an XX, N°12, 16 ianuarie 1919, p. 4.
29. *A kolozsvári küldöttség visszaérkezett Nagyszebenből*, în *Kolozsvári Hírlap*, an XX, N°13, 17 ianuarie 1919, p.2.
30. Iancu, Gh., *Contribuția Consiliului Dirigent la consolidarea statului național unitar român*, Cluj, 1990, p. 101.
31. OSZK, fond Quart. Hung., N 2455, doc. N. 12.
32. Ibidem, f. 29.
33. Litván György, Varga F. János, *Jászi Oszkár publicisztikája (Apáthy István halálára)*, Budapest 1983, p. 492.
34. Ibidem, p. 496.

## Iorga a közép-európai államok együttműködéséről

Lipcsey Ildikó



Nicolae Iorga (1871-1940)

50 évvel ezelőtt, 1940. november 27-én gyilkolták meg a vasgárdisták Nicolae Iorgát, aki hosszú, sikeres és gazdag pályafutása alatt történészként és politikusként Nagy-Románia megteremtésén és az ország területi egységének megőrzésén fáradozott.

Iorgát, aki „Óvakodjatok a vérengzőktől” címmel 1933 december elején leleplező cikket írt a Vasgárdáról Codreanu már 1923-ban megfenyegette magyar- és zsidóbarátsága miatt. A vasgárdista vezér német- és



szélsőjobboldali tevékenysége 1934-től bontakozott ki teljes erejével, Iorga, mint a háborúval szembenálló antifasiszta hazafias front egyik vezéregyénisége 1935-36-ban az RKP tagjaival is találkozott a Ligában, nem a szomszédos országokkal való szorosabb együttműködésben látta mindezekkel szemben a hatékony ellenállás lehetőségét, hanem a saját erőfeszítések fokozásában, a nemzetek egyenkénti szembeszegülésében, egészen Csehszlovákia megszállásáig, 1932 májusára harsány hangon hirdette:<sup>1</sup> a románok készen állnak arra, hogy az utol emberig védjék a határaikat! Nem egyszer meglepő módon elragadtatta magát, ha a magyar és a román nép közötti kapcsolat múltjáról is volt szó. 1937 március 19-én például arról írt lapjában, hogy Erdély vegyeslakosú falvaiban gyűlölet uralkodik, mert a románok nem tudják elfelejteni, hogy egykor a magyarok elnyomása alatt kellett élniük. „S ilyen körülmények között merje valaki még

Erdélyt Svájc demokratikus hagyományú történelmi múltjával” összehasonlítani, s egy hasonló autonómiáról álmodozni.

1938-1940-es esztendőket még inkább Iorga politikai reneszánsza éveinek számítanak. Meggyőződése, hogy a történész feladatai közé tartozik a fasiszmus elleni harc is. Egymás után jelennek meg a fasiszmus- és háborúellenes beszédei, cikkei, rádióelőadásai, gyűjteményes kötetei.<sup>2</sup> 1939 a fordulat éve volt Iorga életében is. Lengyelország lerohanása őt is ráébresztette arra, hogy az ellentétek fokozása, az erők megosztása Közép-Európa népei elé egy még tragikusabb jövő képét vetítik. Úgy szólalt meg ezentúl, ahogy már korábban is joggal várható lett volna, amint hazai és nemzetközi tekintélye alapján remélhető volt.

Iorga az első világháború alatt és később is gyakran idézett<sup>3</sup> egy Jászi Oszkárral folytatott beszélgetésből, amelyben a kelet-európai népek konföderációjáról szólt. 1917-ben, *A magyar-román kapcsolatok jövője* című cikkében azzal indokolta Jászinak adott negatív válaszát, hogy szerinte a XX. században nincs olyan közös érdek - mint 400 évvel ezelőtt a törökellenes harcok voltak -, amely egy szövetség keretében egyesítené a nemzeteket. „Majd akkor, ha Magyarország saját területén belül lesz, ha egyetlen talpalatnyi idegen földet sem fog uralni”<sup>4</sup>, csak akkor lehet szó arról, hogy a két nép leüljön egymással a megegyezés lehetőségéről beszélni. Ugyanígy utópisztikusnak tartotta és a „nemzeti határok” kialakulása függvényének tekintette Jászi „egy másik álmát”<sup>5</sup> - ezekről a kérdésekről Társadalomtudományi Társaság<sup>6</sup> 1914-ben Nagyváradon megtartott ülésén Jászi már tárgyalta Vasile Goldiș-sal, Aurel Lazárral és A Krüggerrel -, amely szerint a magyar, a román, a szerb és a cseh értelmiség egy közös lap keretei között sikeres propagandát indíthatna a nacionalizmus és a sovinizmus ellen, és ezeknek a népeknek az egyesüléséért. Iorga emlékiratában írta<sup>7</sup>, hogy ugyanígy elvetette azt a Masaryktól származó ötletet - Duca és Ion Simionescu között is felmerült ennek a kivitelezése - hogy a Monarchia nemzetiségei számára ki kellene adni egy folyóiratot „Chestia Austro-Ungară” címmel. Így járt el 1920-as erdélyi látogatása alkalmával Hans Otto Roth szász képviselő javaslatával is.<sup>8</sup> Jászi a Iorgától kapott negatív válaszok ellenére is felkereste őt 1920 novemberében<sup>9</sup> Bukarestben- kísérője az *Esthajnalcsillag* (Luceafărul) volt munkatársa, Cosmuța asszony egy bukaresti magyar lap kiadására kért támogatást a román történettől, hogy vázolja előtte Magyarország rendkívül nehéz helyzetét. Iorga azzal nyugtatta meg, hogy a két nép rövidesen megbékél egymással. Bővebben az emigránsok alapította *Bukaresti Hírlap* 1921 januári számában ismertette nézeteit az erdélyi értelmiség, magyarság beilleszkedéséről.<sup>10</sup> Első lépésként a „nacionalista hevítő szelektől” kellene magát elhatárolnia. Minél hamarabb alkalmazkodik új hazájához, annál hamarabb el tudja nyerni az őt megillető helyet az állami és a kulturális élet minden szintjén. Így kérheti aztán jogai törvényes biztosítását - zárja le Iorga jó tanácsait.

A Prager Pressenek adott interjúban 1923-ban<sup>11</sup> még bővebb magyarázatot adott azzal kapcsolatban, hogy hogyan képzei el a román-magyar kiegyezést, anélkül hogy szükség lenne bármilyen föderációs elgondolásra. A nemzeti államok létrejötte esetén, a székelyek is, akiknek nagyobb része a románsághoz tartozik, visszakerülnének elszakadt testvéreikhez. Ami a



Romániában együtt lakó népeket illeti, azok között nem volt lényegi elválasztó vonal; az értelmiség megértést tanúsít egymás iránt; s a politikusok is, ha nem is minden, de sok kérdésben azonos véleményen vannak. Mindez együttesen már elég alapot ad a békés egymás mellett éléshez. Nem mulasztotta el megjegyezni, hogy a magyar értelmiség, társadalmilag-politikailag nyitott része már tanújelét adta ebbeli szándékának.

Ami a politikai jogokat illeti, a magyar képviselők, mint Sándor József is, nyíltan előadhatják ellenvéleményüket a parlamentben állította Iorga. Egyházi kérdésekben a román állam a legnagyobb türelmet mutatja. Eme optimista, a problémákat már-már elhallgató nyilatkozat végén, sajnálatát fejezte ki, hogy Magyarország hivatalos képviselőivel nincs alkalma leülni megbeszélni a közös ügyeket, mint ahogy azt Jászi Oszkárral több alkalommal is megtette annak idején. A meglepetés csak most jön - ezzel magyarázható az eddigi visszafogott, szelíd hangvétel -, amikor közölte, hogy mint történésznek az a véleménye: az 1918 előtti Magyarország nemcsak önálló nem volt, hanem a modern gazdasági-társadalmi-berendezésnek sem tett eleget. Mint a Habsburg Birodalom része, elmaradott, középkori berendezésű ország volt, s ahogy Románia a nemzetiségeivel kiegészülve lett nemzeti állam, úgy Magyarország azokat elveszítve válhatott csak nemzeti állammá.

Tekintettel arra, hogy a magyar történelem interpretálása 1906-1939-ig<sup>12</sup> végigkíséri pályáját, s koncepciója nagyjából változatlan maradt, érdemes néhány ezzel kapcsolatos tanulmányába röviden bepillantani. Elgondolásához híven, igyekezett bizonyítani, hogy mind Magyarországon<sup>13</sup>, mind a Habsburg Birodalomban hiányzott az a földrajzi, etnikai, vagy politikai egység ahhoz, hogy azok dualista, trialista, vagy föderatív alapon átrendeződhetek volna. Az osztrák államról 1917-ben<sup>14</sup> írott cikkében kijelentette, hogy azt nem a külső ellenség, hanem saját népei semmisítik meg. Ausztriát, mint ahogy Magyarországot is a római katolikus egyház alapította meg, hogy onnan szállhasson szembe a bizánci ortodoxiával. Szent István állama nem volt más mint „apostoli alkotmány” a nem katolikus népek elnyomására. *A politikai egység eszméjének fejlődése Romániában* című cikkében, amelyet 1915-ben írt<sup>15</sup>, örömeinek adott hangot: a magyarok 1867 óta különös intenzitással folytatott asszimilációs politikája ellenére Kolozsvár hamarosan átalakul román kultúrközponttá. Székelyföldön pedig egy új román közigazgatási rendszer biztosítani fogja, hogy a székelyek ismét románokká legyenek. Erdélynek Magyarországgal történt 1867-es uniójára még 1936-ban is visszatért.<sup>16</sup> Minden, amit magyar műemléknek neveznek, a román nép alkotása, amelyet a székely nép leutánczott. A középkori magyar kulturális emlékek elsikkasztása után nem meglepő az sem, hogy a két nép közötti különbséget gazdasági fejlődésük vonatkozásában abban látta, hogy a magyar nép fő foglalkozása a pusztai állattenyésztés volt, míg a román népnek már a magyarok bejövetele idején a földművelés volt a fő foglalkozási ága; szívesen fordult ő is a magyar krónikákhoz annak bizonyítására, hogy Erdély mindig, tehát a magyarok bejövetele előtt román terület volt. Anonymussal és Kézai Simonnal szerette volna igazolni, hogy a XIII. században önálló, a vártartományi törvénykezésnek, a magyar királynak nem alávetett román államalakulatok léteztek, mint az erdélyi vajdaság, a Bánságban és a Körösök vidékén lévő kis államok<sup>17</sup>, máshol létezésüket már a XI-XII. századba helyezte vissza<sup>18</sup>. Ezek - ahogyan írta 1935-ben<sup>19</sup> - függetlenségüket az Árpád-házi magyar királyok alatt is megőrizték, csak a legutolsó királyuknál vélte felfedezni azt a szándékot hogy a román autonómia felszámolására tört. Az Anjou-királyok beöltöztették ugyan Erdélyt egy „nyugati, felszínes francia-katolikus mezbe”, azt mégsem érték el, hogy a román jelleget megváltoztassák.

Szintén a Prager Pressenek adott interjújában hangzott el<sup>20</sup>, a Szent István-i államot a pápa akarata hozta létre, abból a célból, hogy a keresztény vallást elterjessze. Deák Ferenc a régi Magyarországból egységes magyar államot akart létrehozni. Mellette sokan voltak, akik azt vallották, hogy a nemzetiségeket és a parasztságot egyik napról a másikra meg lehet változtatni. Csak a különböző nyelvhasználat jogát ismerték el. De a nemzetiségek felvették a harcot a magyar állam agresszív törekvéseivel szemben, amely el akarta venni az egyházukat



és az iskolájukat. 1919-ben a magyar nép szinte felszabadítóként fogadta a román csapatokat. Ami Romániát illeti, a kisebbségek területi önkormányzatáról nem lehet szó, mivel a nemzetiségek nem élnek összefüggő területen. 1933-ban is csak azt ismételte: Magyarország olyan állam, amely a pápa akaratából született meg, hogy vezessék a pogányok ellen a keresztes hadjáratot; az ország régi határainak visszaállítása nem időszerű; Magyarország eleget tett történelmi hivatásának; mert ma milyen pogányokkal akar vajon Gömbös úr verekedni? - tette fel a kérdést a *Neamul Românescben*.

Túl a románok jogos igényein, Magyarország gazdaságilag sohasem volt egységes, s egyébként is, egyetlen haladó intézkedés nem fűződik nevéhez. Románia földet adott a parasztságnak, ugyanakkor a szomszédos országban maradt minden a régiben; a magyar parasztság még mindig néhány száz nagybirtokosnak van kiszolgáltatva.

Erdély fénykorát Hunyadi János alatt érte el<sup>21</sup> - írta másutt - s úgy látszott, hogy a két román fejedelemséggel való közvetlenebb szövetségi politikája nyomán „egy új Dáciát” fog teremteni. Ebben a tanulmányban emelte ki azt is, hogy a románoknál a nemzeti öntudatra ébredés a XVIII. században kezdődött el. 1939-ben Mihai Viteazul történelmi szerepe és titka után nyomozott Erdélyben<sup>22</sup>; de az a titkos szándék is vezette, hogy megcáfolja az „autonóm Erdély” gondolatának létalapját. Szent István idején, akit tulajdonképp nem a magyarok, hanem a Szentsek kinevezett királya volt, Erdély Európa előretolt bástyája volt a keleti támadásokkal szemben, és a kereszténység kiterjesztésére. A gyulafehérvári püspökség volt a térítők főhadiszállása. Innen térítették meg a besenyőket - itt őket tartotta a székelyek elődének - és a kunokat. Mint állam sem az Anjouk, sem a Hunyadiak, sem Bethlen Gábor erdélyi fejedelem idején nem játszott különösebb szerepet, tehát a Bethlen-i önálló Erdély koncepciójának, továbbá „Erdély aranykora” és hasonló elnevezésnek lorga szerint, bár az néhány románnál is követőre talált, semmi alapja nincs. Egyetlen pillanat volt Erdély életében - írta -, amikor komoly történelmi szerepet játszott, Mihai Viteazul alatt, aki egyesítette a három fejedelemséget. A Rákócziak alatt már ismét megszűnt az önállósága. Fölösleges hozzátenni, hogy korához szólva bonyolódott bele az „önálló Erdély” gondolat tagadásával a történetietlen következtetésekbe és állításokba, mivel kortársai között is megvoltak ennek az elképzelésnek mind a románok, mind a kisebbségek között a hívei. Hunyadi Jánoson kívül, akit viszont románnak tart, szinte kizárólag a Rákóczi családdal, különösen II. Rákóczi Ferencel rokonszenvezett. Kossuthot elhamarkodott nacionalistának tartotta. Már 1906-ban megemlékezett Rákóczi Ferencről<sup>23</sup> abból az alkalomból, hogy Románián keresztül hozták haza hamvait. A Rákóczi dinasztia jó emlékeket hagyott a románokban. II. Rákóczi Ferencet, mint a magyar és a román nemzeti öntudat megújítóját mutatta be a Román Tudományos Akadémia 1910 június 4-i ülésszakán.<sup>24</sup>

1931-ben még mindig a dunai országok együttműködési lehetetlenségéről beszélt. Ezért hát megalapozatlan az a mondata<sup>25</sup>, hogy „minden olyan kísérletet szívesen fogadok, amely a szomszédos országokkal való szorosabb kapcsolat kialakítására törekszik”, hiszen ő maga is sietett kiegészíteni ezt azzal, hogy elvet minden olyan kísérletet, amely mögött a Habsburg Birodalom bármilyen formában történő visszaállítása áll. A föderációs kísérleteket pedig mindig annak tekintette lorga, ezért fogadta közömbösen az európai politikusok által felvetett együttműködési tervezeteket is. Szerinte erről már csak azért sem lehet szó, mert a Duna medence sem egységes. Van egy dunai német, egy osztrák-magyar, és egy jugoszláv-bolgár-román Duna-medence. Ezt ismételte meg lapjában 1936-ban<sup>26</sup>, „Konföderáció, miért? Azért, mert volt egy Ausztria, amely már nem tudott megállni a lábán, és a vihar, mint egy. fatörzset kidöntötte a helyéről, s amelyben egy csomó olyan nép élt, amelyek között semmi kapcsolat nem állt fenn. Más fajok, más nyelvek más irodalmak, más lelki alkat volt jellemző ezekre a Duna mentén élő népekre”. Egy közös szövetségnek csak a közös vagy legalább hasonló történelmi múlt lehet az alapja, amelynek létét viszont itt a Duna, vagy Kárpát-medencében a leghatározottabban tagadta.



Még azt is tévesnek ítélte meg a *Mi a Dél-Kelet-Európa?*<sup>27</sup> című tanulmányában - pedig a kisantant országok kapcsolatát mindig ápolta-, hogy a balkáni népek valami egységet alkotnának. Csak hasonló történelmi múltról van szó - jelentette ki Iorga - az ő esetükben is, de csak ennyi. Óhatatlanul bekövetkezett az, ami ettől a magyar szakemberektől gyökeresen eltérő történelemszemlélettől, az események más, félremagyarázott és meghamisított interpretálásából adódott: a nézeteltérés, az ellentétek összeütközése közte és a magyar történészek között. Nicolae Iorga igaztalan és tendenciózus könyveknek tartotta Eckhardt Ferenc, Domanovszky Sándor, Gerevits Zoltán munkáit, akik - mint Eckhardt - azt állították, hogy a pásztorkodással foglakozó román nép csak a XII. században jelent meg Erdélyben, s a következő két században még mindig pásztornépként tartották őket számon; vagy hogy Isria déli részéről kiindulva lepték el Erdélyt a tatárjárás után - mint Gerevits valamint ahogyan Eckhardt, úgy Domanovszkyval való vitája is nemzetközi fórumokon zajlott, és 1923 óta tartott. Domanovszky legfőbb vádpontjai: Iorgát ítéleteiben érzelmei és aktuális politikai érdekei befolyásolják.<sup>28</sup>

A *kis államok jövője* című 1938 október 14-i rádióbeszéde arról tanúskodik, hogy mélységesen lesújtották a közelmúlt világpolitikai eseményei, de még ekkor is illúzióknak vélte, hogy a kis államok egyesítve erőiket szembeszállhatnak a nagyhatalmakkal. „Ami megőrizheti a kis államokat, az a saját nemzeti érzésük erősítése”. A váratlan sok hatásának tudható be hogy Iorga visszatért az 1923-as alkotmány vita előtti álláspontjához Románia nemzeti viszonyaival kapcsolatban. Úgy tűnik, felelősnek tartotta a kisebbségeket az elmúlt századokban a románokat ért elnyomás miatt. Elismerés helyett rendreutasítás, békítő jobb helyett nem egészen igazságos dolgok és tények felelevenítése van például felsorakoztatva egyik 1938. november 25-én<sup>29</sup> közzölt írásában. Míg a román nép földműveléssel foglalkozott, addig a magyar pusztai pásztorkodással; a román fejedelmeknek fényes udvartartásuk, a magyaroknak még udvaruk, hadseregük sem volt. A magyarok és a szászok népi kultúrájukat is a románoktól vették át, ami érvényes dalaikra is. Rátérve a XIX-XX. századra, a földesúr-paraszti közötti viszonyt illetően a román földesúr igazi testvéri viszonyban élt a román paraszttal. A magyar ezzel szemben igazi kegyetlen feudális úr volt.

Könnyen kitalálható, hogy ezeket a naív, könnyen megcáfolható állításait -mintha egy egészen más emberrel állnánk szemben, mint 10-15 évvel ezelőtt- az ország helyzetének, területi integritásának féltése diktálta. Egyet nem volt hallandó tudomásul venni, hogy a magyar nép nem azonos a hivatalos magyar politikával, és természetesen jogtalannak ítélte meg az *etnikai határok* igényét is. Az első bécsi döntés rettegést, haragot, dacot és felháborodást váltott ki belőle: „a magyar farkas hiába bujt báránybőrbe, csak farkas maradt”. Szorongva figyelte Magyarország területgyarapítását: igényét Komáromra; a „Polungaria” elképzeléseket: s hogy a sajtó, „a hírközlő szervek nap mint nap tele voltak: a „mindent vissza”, „Erdélyt vissza”, amit röviden úgy fejezett ki, hogy: tombolt az irredentizmus”.<sup>30</sup>

1938. november 25-én hosszú rádióelőadásában megkérdőjelezte, az ún. „történelmi jog értékét”, jogosságát. Annak tartotta a magyar állam igényét Szlovákiára, Kárpátaljára, Erdélyre, Horvátországra, s amely nem is olyan régen, alig 1000 évvel ezelőtt, még nomád pásztornépként kért helyet Európa fejlett államalakulatban élő népei között, s a magyarok még ma is Árpád sztyeppe-i lovas népéhez hasonlóan azt hiszik, hogy a környező nemzetek parancsszavaira térdet hajtanak majd előtte. Vagy mint ahogy egy másik alkalommal szólott: a magyarok úgy viselkednek, mintha mindig valami nagy birodalom lettek volna, mintha nem éltek volna át Mohácsot, s mintha nem az osztrákok szabadították volna fel a törökök alól, akik 150 éves uralma alatt végképp el kellett temessék a nagyhatalmi vágyaikat. Az ehhez való visszatérés - mint arra világosan figyelmeztetett minden magyart - egyenlő a kalandor-politikával; és egyben arra emlékeztetett minden románt: mi a feladat: a papoknak, a tanítóknak, a népnek és a politikusoknak, az pedig röviden: a haza védelme! 1938. december 1-



én Nagyváradon volt található Iorga amit azzal indokolt: a román népre most a nyugati határaink védelme vár - mondotta.

1939 decemberében a Ligában előadássorozatot szentelt Erdély középkori történetének. Íme néhány fontosabb gondolat ebből: Nagy Károly a pápától kapott megbízatást a kereszténység terjesztésére Keleten. A bevándorló magyarok a fejlett Morva államtól vették át a várakat és a püspökség intézményét. Erdélyben „megszakítatlan történeti fejlődésben éltek a románok s fejlett állami intézményekkel rendelkeztek”, velük szemben a magyaroknak állandó hadseregük nem volt: egyetlen kövárat nem építettek; kultúrájuk forrása, mint a szászoké is, a román volt, mindezek visszaköszönnek írásaiból. A második világháború kitörése után a *Neamul Românesc*, épp mint az első világháborút megelőzően, és a háború alatt, ismét vezető sajtóorgánium lett; benne Iorga szavai, mondatai irányt adóak voltak az egész románság számára.

Újból felütötte fejét az az embertelen elmélet - írta 1939 szeptemberében, hogy a kisállamoknak nincs joguk függetlennek maradni; ehelyett a nagy államok „élettér” státust ajánlgatnak nekik”. A nemzetek az emberiség szerencsés formációi, amelyek mint minden más szerves lény, nem mesterséges úton jönnek létre, hanem születnek, amelyeknek joguk van az önálló élethez.<sup>31</sup> Számára Versailles nem egy sérelmes diktátumot jelent, hanem egy olyan szerződést, amely utat nyit a demokrácia gyakorlására;<sup>32</sup> szomorkásan „világosítja fel” Magyarország külügyminisztereit, aki arra figyelmeztette Romániát: hallja meg az idő szavát és „lépjön a realitások talajára, hogy Románia szemében a realitás” az a Kárpátokon túli rész, amelynek többsége román, s amelyért 800.000 halottal fizetett.<sup>33</sup>

Európa átalakítására, térképének átrajzolására utaló minden terv<sup>34</sup> annyit jelent a szemében, mint lábbal tiporni a kulturális értékeket, az emberi lelket, a nemzeteket, akár úgy akarják ráerőszakolni a világra, mint a felsőbbrendű népek természetes és jogos igényét, akár úgy - utalt a Rotthermere-hez közel álló sajtókörökre -, hogy egy új, erős állam szükségességéről beszélnek Közép-Európa térségében. Ugyanígy nem akart tudni semmiféle geopolitikai elv alapján történő átrendezésről.<sup>35</sup>

Iorganak meg kellett érnie a második bécsi döntést is. És csodálatos, de, mint amikor Vitéz Mihály haláláról és bukásáról szólt, pesszimizmusnak nem leljük nyomát írásaiban. Sőt! Ő, az agg tudós az, aki nyugtató szavakkal vigasztalja a nemzetet: a területi veszteség ellenére, az 1.100.000 román elvesztése ellenére, az állam megcsonkítása ellenére a nemzet él, mert a nemzet az állam feletti valóság, akkor is megmarad, ha egy része országhatáron kívül kerül.<sup>36</sup>

Iorga nemcsak népe függetlenségének őrzője kívánt lenni, hanem a nemzetek közötti egyenrangú kapcsolatnak is. A történelem azonban kíméletlenül szembesítette politikája kudarcaival. Reménytelennek bizonyuk az - egyedül állt szinte ezzel a nézetével -, hogy a politikai publicisztika tömegekre ható erejével állja útját a szélsőjobboldalnak, másrészt az is, hogy saját erőből szembe lehet szegülni a németeknek. s hogy a nemzeti tudat eléggé erős ahhoz, hogy az országhatárokat is megvédje.

Felismerte 1939-ben, hogy a belső és külső függetlenség érdekében együtt kell működni, a saját, a szomszédos országok, az emberiség érdekében. Nem szabad hitelt adni a megosztó ígéreteknek, mert egyikük sorsa előre vetíti a többiét is. Iorga tisztán látta, hogy ha ma Csehszlovákia függetlensége esik áldozatul, akkor holnap jön a következő, Magyarország vagy Lengyelország, holnapután pedig Románia, aztán valamikor Franciaország és Anglia. Így írt 1939 október 22-én a *Neamul Românesc*-ben: „ma egyetlen ember sincs Romániában, aki ne örülne a magyarokkal való megegyezésnek. Ez azt is jelenti, hogy mindkét országban több ezer munkás kézzel visszatérhetne a termeléshez. Egyes történészek úgy állítják be a románokat, mint civilizálatlan hazátlanokat, akikben égő gyűlölet lobog a magyarok iránt. Mások szerint az az igazság, hogy a két nép évszázadokon át harcolt kapával és kaszával. Erre a kétségtelen igazságra alapozva kell egy olyan egységet létrehozni, amelyben a határon belül lévő magyaroknak biztosítanak fejlődési szabadságukat. A nemzetek közötti együttműködés című,



1940 júliusában írt cikkében rámutat arra, hogy az emberiség közös érdeke a civilizáció megvédése, amely az egész emberiség tulajdonát képezi, s az egymáshoz vezető utat is a kultúrában kell keresni.

Ugyanebben az évben jelent meg Iorgának egyik, a hitlerizmus hatalomra jutásának előestéjén írt röpirata másodszor, magyar nyelven is, a magyarokhoz szólva: *A nemzetek között lévő gyűlölködés ellen, Románok és magyarok címmel*.<sup>37</sup>

A magyar nép kialakulásáról ezt írta: a többi európai néphez hasonlóan nemcsak a különböző honfoglaló törzsekből, hanem az itt talált és legyőzött népek összeolvadásáról született meg a magyar nép, de azt is hozzáteszi: szó sem volt ekkor még erőszakos magyarosításról. Nemcsak az egykori Morva birodalom helyén, hanem Erdély vonatkozásában is felmenti a magyarokat az erőszakos elnemzetlenítés vádjáról: „a nemzeti különbségek, amelyekről ma annyi szó esik s amelyek oly mély nyomot hagynak lelkünkben, abban az időben (amikor a magyarok először megjelentek Erdélyben)»<sup>38</sup> nem képviseltek semmi értéket,„ A magyarokat, akik a kereszténységet védték Európa keleti felén - többnyire a román eredetű királyi várjobbágyokkal -, a románok „akik itt-ott földműveléssel, de elsősorban állattenyésztéssel foglalkoztak” jóakarátú fogadtatásban részesítették, mert mint újdonsült földművelő néptől, nem kellett féltsek saját földjeiket.<sup>39</sup>

Változatlanul a dákorómai kontinuitás elméletének elkötelezettje maradt természetesen ebben a tanulmányban is. A balkáni őshaza elvet azért tartotta valószínűtlennek, mert 1. A román földműves nem hagyta el a földjét az egykori Dáciában; 2. A román pásztor nem talált a Balkán félszigeten az állattartáshoz kedvező feltételeket; 3. A román államiság nem a Dunától indult ki és terjedt a hegyek felé, hanem fordítva; 4. A román hagyományokban sincs nyoma egy ilyen, Balkánról történt elvándorlásnak.

Johannita lovagrend telepítési okmányát említi, mint forrást, amikor az önálló vajdaságokról tesz említést - (ld. Ioan, Fărcaș Litovoi, Bărbat, Seneslau) -; de nagy súlyt kapnak a röpiratban a magyar és a román nép közös törökellenes harcai, amely legszebb sikereit a román származású Hunyadi János vezetése alatt aratta.

Itt már azt is elismerte, hogy 1526 után a független Magyarország, a nemzeti egység gondolata, Erdély, Bánát, a Körösök és Máramaros vidékére szorult, ahol ezt a függetlenséget és szabadságot a magyar Zápolya, Báthory, Rákócziak, Bethlenek, Kemény és Apafi mellett a román származású nemesség is biztosította.

Korához szólt, amikor leleplezte a Habsburgok "oszd meg és uralkodj" politikáját, s hogy mindig valamelyik nemzetiséget használta fel a másik ellen; példái között ott van Micu Klein püspök is, aki hiába kérte a románok negyedik nemzetként való elismerését; ott a szomorú emlékü Horia, Cloșă és Crișan is. Ez történt az 1848-as forradalom idején is. Iorga beismerte: a románok azt kapták jutalmul, amit a magyarok büntetésül.

Röpirata végül is segélykiáltás egy igen kritikus történelmi helyzetben, amikor ő is igyekezett megtalálni azokat a pozitívumokat, amelyre a két nép történelmében támaszkodni lehet, mint a megbékélés reális alapjára. Itt már szó sincs ezer éves gyűlöletről, sőt inkább arra törekedett, hogy kimutassa minden gyűlölködés hiábavalóságát, hiszen a két nép", amely pedig részben ugyanazokon a területeken lakik, sok tekintetben ugyanazt az életmódot folytatja, amelynek története sok esetben egybefonódott, amelynek azokon a helyeken, ahol él, ugyanazt a küldetést kell teljesítenie, és amely ugyanazon veszélyekkel áll szemben. A románokról és a magyarokról van szó"<sup>40</sup>.

A iorgai életmű bemutatását illendő "A nemzetek között lévő gyűlölködés ellen - románok és magyarok" címet viselő tanulmányából kiragadott néhány gondolattal zárni. A világ több sarkán lángra lobbantott gyűlölködés, a háború, a jogok lábba tiprása, a máglyává gyújtott könyvek, az elsepert határok, a fegyver- és ágyúropogás, a tobzódó jelszavak ellenére remélte "a jövőt, hogy Európa nyugati és keleti felén a józan és együttes akarat, a bölcsesség megtalálja a megoldást, a megbékélést, s megmenekülnek azok a már-már vallásos áhítattal tisztelt



szentségek, mint a haza, a nemzet és a kultúra. Azt hiszem, hogy hasznos szolgálatot teszek az emberiségnek általában, különösen pedig ennek a két népnek, akik közül az egyiket szeretem, mivel a sajátom, a másikat tiszteltem történelmi hivatásáért, amelyet betöltött s jó tulajdonságaiért, amelyeket mindmáig megtartott, ha rámutatok arra, hogy mennyi hiábavalóság van ennek a gyűlöletnek történelmi indítóokaiban, hiszen minden számos mozzanatban volt együtt ennek a két népnek egyeteme, egyik-másik része vagy töredéke, hogy véghez vigyen egy történelmi vagy kulturális tevékenységet, s milyen következményeknek kellene származniuk ebből a körülményből egy nemzet jövő életére nézve, bárminő is lenne az állam alakulása.

E válságból, amely ma az egész kapitalista (tőkeuralmi) társadalmat megrendíti valami új, tartós állapot kell, hogy létrejöjjön. Minden okos ember felteszi magának a kérdést: vajon lehetséges-e tovább fenntartani azt, ami az emberiséget ellenséges táborokba osztja és ami egyben a jelenlegi válságos helyzet okozója?

A kérdést csak kétféleképpen lehet megoldani, vagy az egész európai műveltség lerombolása által, a kisebb értékű nemzetek kárára, vagy főleg Európa népei együttműködésének visszaállítása által, amely együttműködést a világ régen nélkülözi.

Erre gondolva egy nagy szerencsét mondhatunk a magunkénak. A gyűlölet csak felsőbb társadalmi rétegekben van meg, könyvek, újságok által szítva és is iskolákban ápolva. Az alsóbb rétegekben az emberek, akik ugyanazt a munkát végzik, megértik egymást. A román paraszt és a magyar paraszt, akit, ugyanazt a földet lakják, mikor magukra hagyják őket, uszítás nélkül, a régi jó barátságban élnek egymással. A különböző mesterségek s a kereskedelem megkívánják az összeköttetést, amely nélkül nem lehet meg senki sem csak, azért, mert az egyik ezt a nyelvet beszéli, a másik amazit.

A az értelmiség körében egy időtől kezdve mind nagyobb az érdeklődés a másik nép kultúrája iránt, s gyakran a nyelvi különbségeken túl ugyanaz a szellem található.

A múlt ádáz gyűlöletének mámorából felébredni e két nemzetnek, amelynek az egész világ érdeke szempontjából nem szabad egymást elpusztítaniuk – nemcsak az emberiség kötelessége, hanem az önfenntartás ösztön is megköveteli." <sup>41</sup>

### Jegyzetek:

1. *Neamul Românesc*, 1932. május 11.
2. Iorga, *În lupta cu absurdul revisionizmului maghiar*, Oradea. Tip. Diecezana, 1939.  
*Sfaturi pe întineric: Conferințe la radio*, 1936-1939. Buc. *Conferințe și prelegeri*, Buc. 1943.
3. *Neamul Românesc*, 1922. január 11.
4. u.o. 1923. május 30.
5. u.o. 1922. január 11.
6. Szikszay Gyula - Popa Marin - Bulei Ion, *Eugen Rozvan*, Buc. Ed. Politică, 1971., 42.
7. *Memorii*, Vol. 1., 1971. október 10.
8. u.o. vol.2. 1920 január 9-11.
9. uo. vol. 3. 1921. november 26.
10. Bányai László: *Közös sors – testvéri hagyományok*, Bukarest, Politikai K. 1973.
11. *Neamul Românesc*, 1923. május 30.



12. Iorga. N., *Neamul Românesc din Ardeal și Țara Ungurească*, Buc. 1906, *Ceva despre Ardealul Românesc și viața culturală românească de astăzi*, .București-Năsăud, 1907, *Dezvoltarea ideii unității politice a românilor*, Buc. 1915. *Partea românilor din Ardeal și Ungaria în cultura românească, Influențe și conflicte*, Vălenii-de-Munte, 1911.
13. Neumann Frigyes: *Közép-Európa*. Budapest, Politzer, 1916. Macartney C. A.: *A Duna-medence problémái*, Budapest
14. Iorga: *Cunferințe și prelegeri*, vol. I. Buc. 1943. 64.
15. Iorga. N., *Dezvoltarea ideii unității politice a românilor*, Buc. 1915, 61
16. Iorga. N., *Sfaturi pe întuneric*, vol. I. 438.
17. Iorga. N., *Cel mai vechi cronicari maghiari despre trecutul românilor*. Revista istorică. 1921, ianuarie-martie, 2-22.
18. Revista istorică, 1919 iunie-iulie, 103-114
19. Iorga, *Dintre bizanț și unguri*. Revista istorică, 1935. octombrie-decembrie, 313-315.
20. Prager Presse: *Keleti Újság*, 1924 január 29.
21. Revista istorică, 1927, iunie-septembrie, 291-305.
22. Iorga; *Rolul istoric și secretul lui Mihai Viteazul în Ardeal*, Revista istorică, 1939 aprilie-iunie, 101-114.
23. *Neamul Românesc*, 1906, október 19.
24. Iorga N., Francisc Rákóczi al II-lea înviatorul conștiinței naționale ungurești și românii. *Analele Acad. Română. Discursuri*, 1911. Ședința de la-4 iunie 1910. Tom XXXIII Mem. Secției Istorice.
25. Neue Frei Presse, 1931 május 26.
26. *Neamul Românesc*. 1936. december 9.
27. Iorga. N, *Ce este Sud-Estul European?* București, 1940.
28. Domanovszkv Alexandre (Sándor): *L'orgine et la patrie première des roumains*, Response a M. Nicolae Iorga. Bp, 1939.
29. *Neamul Românsc*, 1938 november 25.
30. Iorga N., *În lupta cu...* 33.
31. *Neantul Românesc*, 1939. september 9.
32. u.o. 1939. október 13.
33. u.o.1939. november 28.
34. u.o. 1940. január 1.
35. u.o 1940 március 9.
36. u o. 1940. szeptember 3.
37. Bukarest. 1940.
38. u.o 11.
39. u.o.13.
40. uo.5.
41. uo.6.,27-8.



## Politica națională a lui Andrei Șaguna în Revoluția din 1848-1849 din Transilvania

Nyulas Tünde Mária



Andrei Șaguna (1809-1873)

“Puține nume sunt așa de populare în Ardealul românesc ca numele lui Andrei Șaguna. Chipul lui cu ochi străbătători și lunga barbă răsfirată e în mintea tuturor și a intrat în conștiința generală faptul definitiv că acest maiestuos bătrân a fost de pe scaunul lui de episcop, ca de pe un tron de rege, un cărmuitor de oameni și un îndreptar al vremilor, cărora nu li s-a supus ca exemplarele obișnuite ale omenirii ci le-a întors de pe povârnișul lor spre culmea lui” – spunea Nicolae Iorga despre personalitatea de o importanță capitală pentru poporul român, importanță ba afirmată, ba pusă la îndoială de critici și istorici.

Cenzura regimului comunist din România a reușit să dea în bună măsură uitării asemenea mari oameni, drept urmare nu s-a tipărit despre Șaguna nici o carte timp de mai multe decenii. Astfel, lucrarea de față se bazează mai mult pe lucrări din secolul trecut.

Andrei Șaguna s-a năcut la Miskolc, la data de 20 decembrie a anului 1808, fiind fiul cel mai mic al lui Naum și Anastasia Șaguna. Această familie de origine macedo-română, păstrătoare de vechi tradiții se

evidențiază în sânul comunității printr-o amplă activitate politică și spirituală.

În arhivele bisericii ortodoxe din Miskolc există multe însemnări despre familia Șaguna, care își va boteza și crește copiii în vechea lor credință ortodoxă.

Anastasiu, fiul cel mai mic, a copilărit în sânul familiei, fiind îndrumat de dragostea și marea credință a mamei sale.

Până în 1814, familia Șaguna a trăit în armonie, având o viață prosperă, însă tatăl Naum Șaguna, comerciant de vinuri, intrând într-o criză financiară, pentru a se putea salva onorabil, sfătuit și susținut de episcopul catolic din Eger, *Ștefan Ficher*, împreună cu cei trei copii trece la catolicism, împotriva voinței soției sale.

Mama copiilor ajutată de fratele său *George Muciu*, director al școlii româno-grecești din Pesta și de tatăl *Mihai Muciu*, dezaprobând cu indignare această faptă a soțului ei, duce copiii la Pesta, unde bunicul le va da o creștere în spiritul credinței strămoșești a familiei.

Episcopul Ficher a ordonat dregătorilor din Miskolc ca cei doi copii mai mari, Evreta și Ecaterina, să fie luați cu forța de la bunicul lor pentru a fi educați de episcopul catolic, pe cheltuiala sa. Anastasiu urma să rămână în grija mamei sale până la vârsta de școlarizare, ca apoi să fie luat și crescut și el în religia catolică. Anastasia se împotrivesc, cere ajutorul unchiului său *Atanasie Grabovsky*, om cu stare, neguțător de frunte care îi primește și îi ocrotește. În acest timp Naum Șaguna, ruinat întră, în miliție și nu va mai purta grijă pentru familia sa.

Anastasia, rămasă singură nu renunță, înaintează o petiție la Viena, cerând să poată reveni la religia străbună. Cererea ei nu e aprobată, o vreme mai reușește să se împotrivescă cu ajutorul rudelor, dar în 1816 este obligată a se supune ordinului. Ca să nu fie despărțită de



copii, pleacă la Miskolc cu intenția nestrămutată să insuflă în continuare copiilor săi, prin educație și dragostea sa, vechea credință.

Anastasiu își începe studiile elementare la școala greco-valahă din Miskolc, continuându-le la gimnaziul catolic din același oraș. A terminat cursul superior al liceului la vârsta de 18 ani, la Gimnaziul călugărilor piariști din Pesta. La Pesta a locuit la unchiul mamei sale, înstăritul negustor Atanasie Grabovsky, în casa căruia Atanasiu ajunge să aibă primele contacte cu mai mulți intelectuali români de frunte ca: *Petru Maior*, *Gheorghe Șincai*, *Samuil Micu Clain*, *Damaschin Bojincă*, *Dinicu Golescu* și alții. În 1826, Atanasiu Șaguna se înscrie la Universitatea din Pesta, unde va studia trei ani filozofia și dreptul, având ca coleg și prieten încă din liceu pe *Eötvös József*, cu care și după terminarea studiilor va ține legătura.

Cu multe eforturi, încă din primul an de universitate, Atanasiu, urmând exemplul fraților, se întoarce la vechea sa religie strămoșească.

Terminându-și studiile universitare, în 1829 Atanasiu pleacă la Vîrșet pentru a studia teologia. Isprăvindu-și cursurile teologice este chemat la Carloviț de către mitropolitul sârb Ștefan Stratimirovici, ca profesor de teologie. Tot episcopul îl va numi și secretarul său. La 1 noiembrie 1833, Atanasiu intră în cinul călugăresc, luându-și numele de Andrei. În 1842 primește titlul de arhimandrit, fiind sfințit la Mănăstirea Popovo (Iugoslavia) și după aceea la Covil.

În 1846, Biserica Ortodoxă Română nu era autocefală ci depindea de mitropolia sârbească de la Carloviț. La sfatul mitropolitului sârb, care răspundea de episcopia Ardealului, împăratul îl trimite pe arhimandritul Andrei Șaguna ca vicar al bisericii greco-orientale române din Ardeal. Andrei Șaguna se mută la Sibiu și încă din acel an începe o adevărată reformă a Bisericii Ortodoxe, restabilind cerințele profesionale și morale ale preoților și învățătorilor cu riscul unor "pedepse strașnice".

În 1847, la aproape doi ani după moartea episcopului Ardealului, Vasile Moga, la Sibiu este convocat Sinodul de alegere a noului episcop. La scaunul episcopal au pretenție rude ale răposatului episcop. Așa este Moise Fulea, protopop al Sibiului, nepotul fostului episcop, și Ioan Moga protopop al Săliștii, rudă prin alianță a lui Vasile Moga. Șaguna, ajuns numai de un an în Ardeal, era privit ca o unealtă a mitropolitului sârb, fiind "acuzat" că nu ar fi român. La alegere iese numai pe locul al III-lea, pe primul loc aflându-se Moga urmat de Fulea.

Între timp, Curtea vieneză, urmărindu-și în mod normal interesele, la sfatul mitropolitului sârb, numește pe Șaguna drept episcop al Ardealului, fapt fiind privit cu neînțelegere și nedumerire de clerul ortodox din Transilvania.

Șaguna anunță printr-o circulară numirea sa și va fi sfințit ca episcop la Carloviț, în duminica Tomii pe data de 18/30 aprilie 1848.

1848 a fost un an revoluționar în Europa și a constituit o etapă de însemnătate decisivă în dezvoltarea societății europene. Cauzele revoluțiilor și formele desfășurării lor au prezentat asemănări dar și deosebiri mari de la o țară la alta.

Revoluția era calea prin care popoarele își puteau găsi îndeplinirea multiplelor obiective social-economice, politice, naționale: emanciparea maselor țărănești de servituțile feudale și împrăștierea lor cu pământ, cucerirea libertăților democrat-burgheze, eliberarea națională a popoarelor aflate sub asuprire străină, formarea de state naționale unitare.

Revoluția română a reprezentat cel mai înaintat avanpost al marilor mișcări politice și sociale care cuprinseseră continentul în 1848. Unitatea politică a tuturor românilor și cucerirea independenței erau obiective strategice ale luptei românilor în toată istoria lor anterioară.

Pe vremea când Șaguna este ales episcop, intelectualii din Transilvania erau deja în fruntea mișcărilor, după modelul celorlalte țări. Revoluția din Transilvania a fost ca și în Principate, o revoluție a intelectualilor.

Ei sunt aceia care i-au formulat scopurile și au gândit o strategie pentru împlinirea acestora. Obiectivele pe care le-au urmărit erau dictate de lumea de idei specifică evoluției societății



românești din Transilvania și, în felul acesta, au dat prioritate emancipării naționale. Dar revoluționarii erau idealști în același timp. Credeau din toată inima în progresul uman, în capacitatea nelimitată a omului de a-și îmbunătăți condiția prin reforma instituțiilor. Ca și omologii lor din alte țări europene, aveau o credință nelimitată în transformarea rapidă și triumfală a societății. Din păcate, așa cum aveau să dovedească evenimentele, ei au estimat greșit ritmul schimbărilor din istorie și au prevăzut prăbușirea vechiului regim înainte de a avea orice motive de a o aștepta.

Mișcarea românească a fost afectată în diverse moduri de evenimentele de la Viena și Buda-Pesta<sup>1</sup>, în special prin manifestări de liberalism. Proclamarea unui guvern democratic la Pesta, la 15 martie, de către un grup de tineri radicali și idealști, condus de poetul Sándor Petőfi, a avut efectul cel mai puternic asupra intelectualilor români. Prin democrație, liberalii unguri înțelegeau un ministeriat răspunzător față de electorat, vot universal, tratament egal în fața legii, libertatea de asociere și de expresie, o fiscalitate bazată pe capacitatea reală de plată; aceștia au înființat și un Comitet al Ordinii Publice, care să transforme principiul abstract în realitate. Cu toate că acest comitet a fost curând înlocuit de către un guvern mai moderat, avându-l ca prim-ministru pe contele Lajos Batthyány, programul său nu și-a pierdut nimic din forța de atracție. Guvernul Batthyány s-a angajat solemn să devină ecoul "voinței naționale" și să protejeze drepturile constituționale ale tuturor cetățenilor din Ungaria, indiferent de naționalitate sau religie.

Atunci când Comitetul Ordinii Publice a proclamat deplina autonomie constituțională a Ungariei față de Austria germană, acesta își îndeplinea un mandat nescris, dar nu mai puțin imperativ. Guvernul Batthyány a mers mai departe. Și-a declarat intenția de a restaura granițele Ungariei istorice prin încorporarea Transilvaniei, Croației și a altor teritorii pe care le pretindea ca teritorii dependente ale Coroanei Sfântului Ștefan, un act care ar fi transformat regatul medieval într-un stat național maghiar. Exponentul principal al acestei politici a fost Lajos Kossuth, ministrul de finanțe, care câștigase o mare popularitate datorită opiniilor sale politice liberale și opoziției față de stăpânirea habsburgică. Încercările sale de a îndeplini țelurile naționale maghiare veneau în contradicție cu aspirațiile altor popoare din Ungaria de a-și împlini propriile ambiții naționale și au dus la ceea ce s-a numit, pe bună dreptate, tragedia centrală a anului 1848.<sup>2</sup>

Intelectualii români au fost stimulați să intre în acțiune și de iminența unei schimbări politice și sociale de mare anvergură. În întreaga Transilvanie ei au participat cu entuziasm la adunări populare și au formulat însușite declarații de principiu. Programul enunțat de liberalii ungari de la Pesta a prezentat o atracție deosebită pentru ei. Cu toate că erau hotărâți să-și apere propria naționalitate, sperau să făurească o nouă Transilvanie, în conformitate cu principiile luminate ale prezentului. Întrucât împărtășeau aspirațiile liberale ale multora dintre conducătorii politici și intelectuali ungari, exista o bază solidă de cooperare între cele două naționalități.

În a doua jumătate a lunii martie și la începutul lunii aprilie, conducătorii români, în marea lor majoritate, erau siguri că se deschisese o eră nouă în relațiile dintre populațiile din Transilvania. În acest moment nu erau preocupați prea mult de unirea Transilvaniei cu Ungaria. Timotei Cipariu (1805-1887), reputat filolog și editor al ziarului *Organul luminării*, a prezis că făurirea noii Ungarii, datorită evenimentelor din martie de la Pesta, se va baza pe principii total diferite de cele ce caracterizaseră viața publică în trecut. El era convins că noua constituție va garanta tuturor cetățenilor – fără deosebire de clasă, religie sau naționalitate – egalitate în fața legii și dreptul neîngrădit de a-și dezvolta talentele individuale.

Cipariu n-a văzut aproape nici o rațiune în faptul că românii și cetățenii de alte naționalități să se teamă de unirea Transilvaniei cu Ungaria. El a avut o încredere deplină în atașamentul liberalilor maghiari față de idealurile libertății, egalității și fraternității și a prezis că noua Dietă va fi aleasă în conformitate cu aceste principii luminate și că va garanta, ca atare, dreptul



tuturor popoarelor de a se dezvolta liber, ca entități naționale distincte. Mai mult decât atât, el a văzut în această unire o sursă de beneficii pentru români. În primul rând, unirea ar fi accelerat progresul economic și social, prin abolirea structurilor demodate ce țineau masa populației într-o stare de subjugare.

George Barițiu, editorul *Gazetei de Transilvania*, a recunoscut că a fost copleșit de emoție la primirea rapoartelor despre evenimentele de la Paris și Viena. Cheia dezvoltării viitoare a Transilvaniei se afla – în opinia sa – în unirea acestui Principat cu Ungaria, considerând-o “reforma reformelor”. Totuși, el nu accepta unirea necondiționat.

Principalul motiv al optimismului lui Barițiu era simpatia cu care privea programul liberalilor unguri și credința sa că libertățile civile și egalitatea în drepturi pentru toți cetățenii constituiau o condiție și o garanție a progresului social.

Prima manifestare publică importantă a îngrijorării în privința consecințelor unirii Transilvaniei cu Ungaria a fost proclamația elaborată de Simon Bărnuțiu la 24 martie. El se afla la Academia Săsească de Drept din Sibiu în momentul izbucnirii crizei și a urmărit cu o îngrijorare din ce în ce mai mare nehotărârea compatrioților săi cu privire la chestiunea unirii. Suspiciunile sale în legătură cu țelurile finale ale conducătorilor unguri – atât liberali cât și conservatori – față de români nu se diminuaseră în anii ce au urmat disputei cu privire la legea din 1842 privind folosirea limbii maghiare. Profund alarmat de data aceasta de cursul evenimentelor, el a încercat să deștepte conștiința intelectualilor români din întreaga Transilvanie față de pericolul ce amenința națiunea lor.

Îi povățuia să respingă unirea până li se vor asigura deplin toate drepturile și până când reprezentanții lor își vor ocupa locul în Dietă. Misiunea imediată a tuturor patrioților, afirma el, era aceea de a impune voința națiunii și alcătuirea unui program care să o ducă la îndeplinire, iar în acest scop a cerut cu insistență convocarea cât mai curând posibil a unui congres național.<sup>3</sup>

În lunile ce au urmat lansării apelului lui Bărnuțiu, conducătorii români s-au adunat în diverse centre pentru un schimb de idei. Din aceste discuții s-a născut schița unui program național și s-a luat decizia de a se convoca o adunare reprezentativă care să-l dezbată.

În ciuda opoziției guvernatorului Transilvaniei, József Teleki, organizarea congresului național s-a făcut într-un ritm febril. Intelectualii și clerul din întreaga Transilvanie au fost atrași la aceste pregătiri și s-a plănuvit invitarea românilor originari din Ungaria și din Transilvania, care trăiau în Moldova și în Țara Românească. Bărnuțiu și confracții săi doreau nespus să-i atragă și pe țărani în mișcarea lor și au trimis în consecință emisari în toate direcțiile pentru a-i chema să participe la congres.

La un congres preliminar la care au participat intelectuali și circa 6.000 de țărani, la Blaj, pe data de 30 aprilie, Bărnuțiu – care a rostit discursul principal – a declarat că sosise timpul, în sfârșit, ca națiunea să-și recapete drepturile strămoșești și că iobăgia, care-i oprima de secole, să fie abolită. Participanții au răspuns cu entuziasm, dar ceea ce a spus în continuare i-a mai temperat. I-a povățuit să nu se poarte ca niște revoluționari care încearcă să-și ajungă scopurile prin violență și prin aceasta să arate că nu merită libertatea, ci să respecte legea și să le dea moșierilor ceea ce li se cuvine, până în momentul în care lucrurile vor fi îndreptate prin mijloace constituționale. Atitudinea lui Bărnuțiu a fost împărtășită de majoritatea pașoptiștilor. În ciuda unei încrederi romantice în inevitabilitatea progresului și a unei acceptări solemne a responsabilităților lor față de oamenii de rând, ei și-au păstrat credința în rațiune. Considerându-se oamenii cei mai raționali, pașoptiștii gândeau că a dicta căile de realizare a justiției sociale și a egalității naționale reprezintă o prerogativă a lor. Aveau o credință tot atât de puternică în eficacitatea unor legi drepte și a unor instituții bune și în faptul că, odată asigurate acestea, nemulțumirile maselor vor putea fi neîndoielnic rapid dezvoltate. Din aceste motive, Bărnuțiu și confracții săi au cerut cu insistență țăranilor să fie răbdători și să nu afecteze prin acte de violență procesul “normal” al schimbării.<sup>4</sup> Țăranii adunați la Blaj au ascultat acest



sfat și s-au reîntors pașnic în satele lor. Bărnăuțiu și ceilalți intelectuali au considerat această adunare un succes și au grăbit pregătirile pentru marea adunare, programată pentru data de 15 mai.

Cele două biserici au hotărât ca să țină împreună Marea Adunare Națională de la Blaj din 3/15 mai 1848. Nu a fost o chestiune simplă, nici ușor de realizat. Din capul locului guvernul vroia ca adunarea românilor să se desfășoare separat, pe confesiuni. Dar o defecțiune de formulare a unei adrese lasă loc unei interpretări ambigue de care Consistoriul ortodox se folosește imediat. Când li se reproșează acest fapt, Moise Fulea și Iacob Bologa în numele Consistoriului de la Sibiu (Șaguna era plecat) răspund guvernatorului Teleki că “până acum episcopii noștri din ambele părți au colaborat în bună înțelegere în problemele ce privesc întreaga națiune” și subliniază în continuare pe un ton hotărât și deloc ceremonios că: “Nu, mărite d-le conte guvernator regal suprem! Acest consistoriu bisericesc nu a hotărât așa. El nu a interpretat în acest fel onorata ordonanță a măritului scaun guvernial. Dimpotrivă, în cazul că onoratul Scaun guvernial suprem ar fi poruncit pe față că adunarea să se țină în mod separat în două locuri, la Blaj și la Sibiu, chiar și atunci, în interesul păcii și liniștii patriei comune, Consiliul bisericesc ar fi considerat drept o datorie oficială să roage și să lămurească măritul Guvernium că acum nu este vorba de dezbaterea unor chestiuni privind una din biserici, ci una care privește întreaga națiune română din Transilvania, indiferent de scindarea ei, în două religii”. Nemaiavând încotro, guvernul declară cu “mărimie” că “trece cu vederea” dispoziția Consistoriului; totuși își susține pretenția față de el, în sensul că îl obligă a controla strâns întrunirea, dar mai ales de a o dirija, “într-o direcție corespunzătoare”.

George Barițiu, ca greco-catolic, se exprima și el în gazeta de Transilvania că adunarea “trebuie să se țină la un loc, oriunde”. Aici, mai subliniază el, nu poate fi amestecat ceea ce nu se poate amesteca, adică confesiunea, “congresul are scop civil și politic, iar nu religios”.

Buna înțelegere și colaborare au continuat să se manifeste și în pregătirea Adunării, cum s-a întâmplat în ședința Consistoriului ortodox de la Sibiu la care au luat parte și canonici greco-catolici, printre care și

Timotei Cipariu, stând toți, după expresia lui Alexandru Papiu-Ilarian, “în unire frățească” pentru o “adunare națională la care uniți-neuniți împreună să se consulte asupra cauzei naționale.”

G. Barițiu nota în *Gazeta de Transilvania* că “Armonia și părinteasca înțelegere între ambele confesiuni aduse și pe străini la mirare, iar în inima românului cultivat și rădicat peste opinia poporului lasă o dulce nădejde, că nu mult va trece și păretele de vrajbă, mărul scârbii, ce-l aruncă încă secolii trecuți dușmanul românilor cu scop politic de a-i tăia în partide și slăbi, se va sfărâma și înlătura pentru de-apururi”.

La începutul lunii mai, Bărnăuțiu obținuse sprijinul tuturor frunțașilor români pentru programul său, cu excepția lui George Barițiu și Andrei Șaguna.

Șaguna a fost tratat cu rezerve de către Bărnăuțiu și ceilalți intelectuali, pentru că, în ciuda reformelor sale bisericești energice, aceștia se îndoiau de tăria angajării sale față de cauza națională. Șaguna se preocupase într-adevăr aproape exclusiv de treburile bisericești în primii săi doi ani în Transilvania. Totuși, învățase din experiență să aprecieze dinamismul sentimentului național și îi recunoștea atât potențialul său distructiv, cât și cel creator. La Pesta, în anii '20, fusese martorul destrămării comunității greco-macedo-române, iar la Karlowitz, în anii '30 și '40, se implicase în fricțiunile dintre sârbi și români. În consecință, problemele privitoare la naționalitate în Transilvania nu-i erau străine. Manifesta simpatie pentru aspirațiile intelectualilor români privind o formă sau alta de autonomie, ca mijloc de îmbunătățire a vieții materiale și culturale a poporului lor.

La 14 mai, cu o zi înainte de congresul de la Blaj, conducătorii români s-au întâlnit să redacteze textul final al unui program național. Inițiativa i-a aparținut tot lui Bărnăuțiu. În discursul său plin de forță, care concentra gândirea multora din generația sa, Bărnăuțiu a



avertizat din nou împotriva acceptării unirii, caracterizând-o drept un instrument de menținere a dominației maghiare și de înăbușire a dezvoltării națiunii române. El a cerut cu insistență confrăților săi să nu fie induși în eroare de promisiunile ungarilor cu privire la votul universal, un guvern responsabil și alte libertăți, pentru că prețul acestora va fi tot naționalitatea lor; aceste beneficii le erau oferite românilor doar ca cetățeni ai Ungariei Mari, luați fiecare în parte, nu ca o entitate, o națiune ce-și avea de îndeplinit propriul său destin. Astfel, conchidea el, libertatea nu avea nici un rost dacă nu era națională și doar într-o Transilvanie autonomă – unde formau majoritatea populației – românii puteau să nutrească speranța păstrării celui mai prețios avut al lor – naționalitatea.<sup>5</sup>

În discuțiile îndelungate ce au urmat, trei probleme au fost dominante: autonomia politică, dezacordurile religioase și statutul țărânimii. În legătură cu cea dintâi, Bărnăuțiu a fost obligat să-și modifice atitudinea referitoare la primatul naționalității și a acceptat limitele impuse dreptului românilor la autodeterminare. Moderații, conduși de Șaguna și Barițiu, au convins Adunarea să cupleze proclamarea națiunii române cu un jurământ de credință față de casa de Habsburg și să plaseze protestul împotriva unirii Transilvaniei cu Ungaria la sfârșitul și nu la începutul programului.

Șaguna și asociații săi erau impulsionați în raționamentul lor de ceea ce considerau a fi realitățile concrete ale situației lor. Pe de o parte, considerau națiunea prea slabă pentru a duce o politică total independentă și, astfel, își îndreptau privirile către Curtea de la Viena pentru protecția de care aveau nevoie.

Bărnăuțiu și intelectualii mai tineri, care erau cei mai frecvenți adepți ai săi, au fost nevoiți să cedeze moderaților și în chestiunea reunirii Bisericilor Ortodoxă și Unită. Ei au condamnat concurența dintre ele considerând-o antinațională și au căutat cu ardoare o formulă care să pună capăt rivalității dintre ortodocși și uniți. Dar era clar că o reconciliere forțată ar fi provocat o ruptură și mai mare și ar fi subminat grav unitatea națională în acest moment critic. Chestiunea a fost abandonată, iar articolul din programul național referitor la problema religioasă exprima doar dorința generală de armonie religioasă și de independență a bisericii române.

S-a dezbătut destul de mult problema țărănească. S-a ajuns la înțelegerea unanimă că iobăgia, în care se afla marea majoritate a țărânimii, era o instituție inumană și că trebuia să fie abolită fără întârziere. Înainte de marea Adunare, între credincioșii celor două confesiuni domnea încă fierberea, incertitudinea ba chiar neliniștea.

La congresul național din 15 – 17 mai, circa 40.000 de persoane, care se adunaseră pe Câmpia Libertății de lângă Blaj, au aprobat un program în 16 puncte. Era un manifest caracteristic al intelectualilor de la 1848 din Europa Centrală și reprezenta cea mai cuprinzătoare și mai puternică declarație a aspirațiilor românilor făcută până atunci. Bărnăuțiu și confrății săi, care se ocupaseră în special de forma finală, nu-și mai justificau cererile pe baza dreptului istoric sau a patentei imperiale, așa cum făcuseră predecesorii lor în secolul al XVIII-lea, ci se bazau pe principiul pe care-l credeau universal valabil: drepturile naturale ale omului. De data aceasta, au extins aceste drepturi, subsumate devizei "Libertate, Egalitate, Fraternitate", de la indivizi la națiuni întregi. Preocuparea lor pentru națiune nu este nicăieri mai vădită decât în cele 16 puncte.

Au proclamat independența națiunii române și egalitatea deplină cu celelalte naționalități din Transilvania și au declarat intenția de a-i apăra drepturile prin crearea unui nou sistem politic, bazat pe principii liberale. Pentru prima oară într-un astfel de document public, au subliniat legătura dintre dezvoltarea economică și progresul național și, ca atare, au cerut atât abolirea iobăgiei, cât și recunoașterea posibilităților legate de afirmare în comerț și meșteșuguri. Au subliniat necesitatea formării unor cetățeni bine informați și cu știință de carte, pentru a face ca instituțiile politice să prospere. De aceea, au prevăzut crearea unui sistem școlar modern. Spre deosebire de înaintașii lor mai cosmopoliți din perioada iluminismului, care promovau învățătura de dragul învățăturii, aceștia insistau că educația era o misiune ce



putea să fie îndeplinită cu succes doar în școli naționale și în limba națională. Intelectualii dădeau expresie dorinței larg răspândite a ortodocșilor și a uniților de a scăpa de amestecul Bisericii Otodoxe sârbe și, respectiv, al celei Romano-Catolice ungurești în treburile lor, dar principalul lor obiectiv era mai curând politic și cultural decât canonic, și anume să dea posibilitatea bisericilor de a sluji mai eficient cauza națională.

După însemnările lui Al. Papiu-Ilarian, mulți români au venit la Adunare cu "planuri de reforme bisericești", de fuziune între uniți și neuniți, tendință ce s-a dovedit autentică și în cursul cuvântării lui S. Bărnăuțiu, când din public se fac "auzite voci care cheamă la unitate religioasă. Pe de altă parte, afară, "în fața bisericii catedrale din Blaj, mulțimea impresionată de români, cerea zgomotos ca la deschiderea Adunării Naționale cei doi episcopi, Lemeni și Șaguna să celebreze liturghia împreună, în fața aceluiași altar. Invocându-se canoanele, dorința poporului este refuzată și slujba are loc în rit greco-catolic.

Gazeta de Transilvania, această adevărată arhivă minunată a revoluției, nota: "Duminică după sfânta liturghie domnii episcopi Ioan Lemeni și Andrei Șaguna, ieșind în mijlocul zecilor de mii, mărturisiră că prea sfinții lor sunt frați, nu din vreo fățarnicie, ci frați în Hristos, frați români, frați care provoacă pe tot românul a uita orice neplăceri trecute și a se privi cu toții de frați, precum sunt ai lor episcopi".

În seara încheierii Adunării în centrul Blajului s-a expus o inscripție transparentă cu următorul conținut: "Episcopilor Lemeni și Șaguna, mândria românilor".

Buna înțelegere și colaborare strânsă între cele două confesiuni a fost remarcată foarte explicit și de împuternicitul guvernului ungar în Transilvania, baronul Perényi Zsigmond, care îi scria ministrului de interne Szemere Bertalan că la Adunarea de la Blaj "cele două confesiuni au început să se apropie cu o căldură mai mare unele față de altele", menționând peste tot o ordine exemplară și remarcându-se pretutindeni contopirea în sentimente naționale comune.

La sesiunea sa finală, din 17 mai, Congresul a ales un comitet permanent – în scopul de a asigura continuitatea și conducerea mișcării naționale. Congresul a ales, de asemenea, două delegații, una condusă de către Șaguna – însărcinată să ducă programul național în fața Curții de la Viena – și alta condusă de Ioan Lemeni, episcopul Bisericii Unite, pentru a reprezenta Congresul în viitoarea Dietă a Transilvaniei de la Cluj.

Relațiile între comitetul permanent și guvernul Transilvaniei s-au deteriorat rapid. Guvernul Teleki, sprijinit de majoritatea fruntașilor maghiari din Transilvania, a refuzat să recunoască existența unei națiuni române separate. Datorită opoziției comitetului față de unirea Transilvaniei cu Ungaria, Teleki a acuzat comitetul de subversiune și a ordonat dizolvarea acestuia.

Împotriva voinței exprimate de români, Dieta din Cluj a hotărât la 17 mai "uniunea" Transilvaniei cu Ungaria, obiectiv formulat în programul revoluției maghiare și exprimat la Pozsony și Pesta în luna martie. Se anula astfel autonomia Principatului. Se conexasă direct la Ungaria și teritoriile cunoscute sub denumirea de Partium – comitatele Zarand, Crasna, Chivarul (Cetatea de Piatră), Solnoc.

La 29 mai împăratul sancționa actul, într-un moment când Imperiul habsburgic era cuprins de revoluție și conducerea lui nu era încă destul de pregătită pentru a trece la o acțiune deschisă contra Ungariei. În aceste condiții în Transilvania dieta feudală a hotărât amânarea desființării iobăgiei, ceea ce a agravat contradicțiile sociale și naționale. Nobilimea și administrația comitatelor au acționat cu armele împotriva mișcărilor revoluționare țărănești antif feudale, ca și împotriva celor care nu recunoșteau "unirea" Transilvaniei cu Ungaria. Lângă Alba Iulia, în Mihail, unde a avut loc o manifestare țărănească, mai mulți iobagi români au fost împușcați din ordinul baronului Bánffy. Întrucât nobilimea feudală maghiară recurgea la teroare pentru a-și menține dominația, țărani au trecut la răsturnarea pe cale revoluționară a iobăgiei, luând în stăpânire cu forța pământul pe care îl lucrau de secole.



Episcopul Lemeni nu a avut nici el un succes mai mare în Dieta de la Cluj. Entuziasmul pentru unirea Transilvaniei cu Ungaria era copleșitor în rândurile majorității maghiare; la 30 mai, Lemeni a aprobat-o și el. Abia la 20 iunie, Dieta a luat în discuție problemele ridicate în programul românesc. A decis că revendicările acestuia fuseseră, în cea mai mare parte, satisfăcute, din moment ce unirea făcuse din ei cetățeni ai noii Ungarii, și a recomandat ca românii să supună toate problemele nerezolvate Dietei ungare de la Pesta. A constituit, de asemenea, o comisie a unirii, pentru a pune la punct ultimele detalii ale unirii cu administrația ungară.

Șaguna, în fruntea unei delegații, la 23 iunie 1848, s-a prezentat la Innsbruck, în Tirol înaintea împăratului Ferdinand, care luând la cunoștință dorințele românilor, le-a promis că "naționalitatea română va fi asigurată la propunerea ministrului ungar, printr-o lege specială". La sfârșitul lunii iunie, Șaguna și câțiva membri ai delegației sale s-au dus de la Viena la Budapesta, pentru a lua parte la lucrările comisiei pentru unire. Unii dintre deputații români, descurajați de această colindare din Viena la Innsbruck și Pesta pleacă spre casă. Șaguna împreună cu Cipariu și protopopul Zlatnei Iosif Ighiar au rămas la Pesta unde au stăruit în diferite cauze pe lângă miniștrii unguri în favoarea românilor. Șaguna a reușit să intre în legături cu cei mai de valoare conducători ai poporului maghiar, cu contele Ștefan Széchenyi, cu Francisc Deák și cu Josif Eötvös a căror prietenie a știut s-o folosească tot spre binele neamului și al bisericii sale.

Abia după o târguială dură între membrii comisiei și plecându-se în fața cererilor primului-ministru, Batthyány și ale ministrului de Interne, Bertalan Szemere, majoritatea maghiară a aprobat, la 27 septembrie, un proiect de lege acordând concesiile semnificative românilor. Acesta recunoștea în mod formal naționalitatea română și autonomia Bisericii Ortodoxe și Unite; acorda dreptul folosirii libere a limbii române în treburile sătești, în biserică și în școlile elementare și secundare; prevedea numirea românilor în posturi publice, proporțional cu numărul lor.<sup>6</sup> Dar din cauza deteriorării situației din Transilvania și a relațiilor din ce în ce mai încordate dintre Curte și Guvernul ungar, proiectul nu a fost supus Dietei ungare până în mai 1849.

În Transilvania, între timp, liniile bătăliei s-au trasat și mai adânc. Un comisar special al guvernului ungar a ordonat dizolvarea Comitetului Permanent Român, pretextând că obstrucționa unirea legală a Transilvaniei cu Ungaria. Acest act, precum și încercarea de a-i aresta pe membrii Comitetului i-au făcut și mai sensibili pe fruntașii români față de ideea unei alianțe cu Curtea de la Viena împotriva guvernului ungar.

Austriei la rândul lor, au prins curaj după succesele raportate în timpul verii împotriva revoluționarilor în Boemia și în Italia de Nord. Printre populațiile nemaghiare ale Ungariei, care începuseră să vadă că propria lor existență era periclitată de aspirațiile naționale maghiare, austriei au găsit aliați dispuși să ia parte la o contralovitură împotriva ungarilor.

În Transilvania, comandantul militar austriac, generalul Anton von Puchner, și-a dat binecuvântarea pentru un al doilea congres național român la Blaj, la sfârșitul lunii septembrie. Delegații și-au reafirmat opoziția față de unirea Transilvaniei cu Ungaria, au respins autoritatea guvernului ungar în Transilvania și au făcut din nou jurăminte de loialitate față de casa imperială.

În septembrie 1848 a avut loc o nouă adunare la Blaj, unde au participat peste 60.000 de țărani, de astă dată înarmați cu furci, coase, lănci și un mic număr de puști. S-a luat hotărârea de înarmare în vederea apărării și realizării dezideratelor românești de eliberare socială și națională. S-a adoptat o declarație prin care se respingea anexarea Transilvaniei la Ungaria și se cerea convocarea unei Diete democratice, compusă proporțional cu numărul lor, din români, sași și maghiari.

Masele populare adunate la Blaj au împuternicit Comitetul național român în frunte cu Bărnuțiu, care acționa ca un adevărat guvern revoluționar românesc, să ia toate măsurile în



vederea organizării unor efective militare capabile să apere ființa națională și drepturile sociale ale poporului român. Au fost înființate 15 legiuni românești, comandate de câte un prefect și un viceprefect; legiunile erau alcătuite din cete comandate de tribuni și vicetribuni.

În multe localități masele țărănești instaurează o administrație nouă, a poporului.

Încercările de a preveni ciocnirile armate au fost zadarnice. Începe unul dintre cele mai tragice capitole din istoria Transilvaniei, care va constitui o grea lovitură pentru cauza revoluției, pentru reînnoirea națională a popoarelor asuprite din imperiul habsburgic. Prin manevre diversioniste și promisiuni înșelătoare, Curtea imperială habsburgică urmărea învrăjbirea celor două popoare, român și maghiar, în scopul de a slăbi forțele revoluționare și de a câștiga timp în vederea pregătirii contrarevoluției.

În zonele scoase de sub autoritatea guvernului maghiar, s-a instaurat o nouă administrație. Așa s-a procedat în Făgăraș, Hațeg, Zarand, Alba, Blaj, Cetatea de Baltă. Comitetul național român era considerat drept guvern românesc.

După ce și-a încheiat pregătirile în toamna anului 1848, reacțiunea habsburgică a trecut la reprimarea revoluției. Trupele au reușit să ocupe și o bună parte a Transilvaniei; în ținutul secuiesc ele s-au izbit de acțiunile de rezistență conduse de revoluționarul secuî Gábor Áron.

Situația devine și mai complexă în decembrie 1848, când guvernul revoluționar din Pesta trimite în Transilvania armata condusă de generalul polonez Bem. Armata lui Puchner și aliații săi români nu s-au dovedit la înălțimea forțelor ungare conduse de generalul József Bem, care, la mijlocul lui decembrie, ajunseseră să controleze cea mai mare parte a Transilvaniei, cu excepția fortărețelor Sibiu și Brașov.

În teritoriile ocupate de forțele comandate de Bem, administrația românească a fost înlocuită cu cea a nobilimii. Se înființează "tribunalul de sânge" de la Cluj condus de nobili, care dezlănțuie o aprigă teroare împotriva țăranilor români. Acțiunile de reprimare s-au soldat cu aproape 5.000 de victime numărând nu numai români ci și unguri și sași.

Țara Moșilor continua să fie apărată cu îndârjire de oștile populare conduse cu vrednicie de Avram Iancu.

Șaguna care se întorsese de la Sibiu a chemat pe ziua de 16 decembrie 1848 mai mulți români fruntași la o conferință națională. Această conferință a primit cu însuflețire știrea despre suirea pe tron a lui Francisc Iosif, iar Șaguna a rostit un discurs politic despre însemnătatea spiritului național și liberal, în încheiere rugând pe Dumnezeu să-l ocrotească și să-l sfătuiască pe împărat în sprijinul supușilor săi.

Această conferință după ce a repetat punctele programului din 3/15 mai a mai cerut desființarea guvernului din Cluj, cumpărarea a 50.000 puști în socoteala națiunii române, înarmarea unei garde naționale compuse din 15.000 de români și dreptul de a se organiza politicește, națiunea română alegându-și un șef politic.

Abia trecură două zile de la ținerea acestei conferințe, când baronul Puchner, comandantul oștirii împărătești din Ardeal, cheamă la o conferință mixtă 21 de fruntași, între care 7 români, îndemnându-i să trimită o deputație care să cheme în ajutor pe Lueders cu oștirea rusească, din principatele române, contra revoluției maghiare. Din Sibiu au fost trimiși Șaguna și un profesor sas, Gottfried Miller.

În prima zi a anului 1849, înfruntând gerul iernii cumplite, Șaguna pleacă la București însoțit de secretarul său Iakob Bologa și de protosinelul Dionisie Roman. În București fu primit Șaguna foarte rău, "abia la mitropolitul Neofit a putut afla adăpost pentru scurtă vreme. De aici trebui să plece curând cu un înconjur mare, prin Bucovina și Galiția, la Olmütz, în Moravia, unde se afla curtea împărătească".

În 6 februarie 1849 Șaguna a fost primit în audiență la tânărul împărat Francisc Iosif I înaintea căruia își rosti cuvântarea, tălmăcindu-i răspicat suferințele și aspirațiile națiunii române. A făcut o impresie bună și trainică. Împreună cu deputații români din Ardeal, Banat și Bucovina Șaguna înaintă împăratului la 25 februarie 1849 o cerere în care reclama unirea



tuturor Românilor din statele austriece într-o singură națiune independentă, cu administrație națională autonomă în privința politică și bisericească, cu un șef național politic, șef bisericesc, senat românesc, cu limbă națională în toate afacerile care privesc românii împăratul urmând să poarte în viitor și titlul de mare duce al Românilor.

Francisc Iosif a primit bine această deputație română, promițându-i că în curând i se vor îndeplini dorințele.

Către sfârșitul lunii martie 1849, Ardealul era pierdut pentru dinastia habsburgică. Răsculații maghiari înaintară triumfători, reușind să cucerească cele mai însemnate cetăți de la marginea Ardealului: Sibiu (11 martie 1849), Brașov (20 martie 1849). Numai asupra munților Apuseni apărați de ostașii lui Avram Iancu nu putură pune stăpânire.

În aceste condiții complexe, s-a încercat de mai multe ori să se ajungă la înțelegere între forțele revoluționare române și maghiare împotriva absolutismului. Tratatul purtat în acest scop în Munții Apuseni în mai 1848, prin mijlocirea lui Ioan Dragoș, deputat de Bihor în parlamentul de la Pesta, în loc să ducă la o conciliere, au agravat situația din cauza unor provocări puse la cale de nobilimea maghiară. Un detașament condus de un ofițer reacționar și șovin atacă prin surprindere Abrudul, prefectii Ioan Buteanu și Petre Dobra fiind prinși și executați. În condiții tragice își pierde viața Ioan Dragoș și alți fruntași revoluționari.

Forțele lui Puchner au fost gonite peste graniță, în Țara Românească. Comitetul Național Român s-a refugiat la 11 martie la Sibiu și a încetat practic să funcționeze. Principalul centru de rezistență s-a mutat în Munții Apuseni, în vestul Transilvaniei, unde Avram Iancu, unul dintre organizatorii Congresului Național din mai 1848 și conducător al milițiilor țărănești, a rezistat până la sfârșitul războiului, în august.

Venit de la Constantinopol la Seghedin în mai 1849, Nicolae Bălcescu a făcut un efort disperat pentru a media între guvernul maghiar și Avram Iancu. Bălcescu l-a întâlnit pe Lajos Kossúth, care devenise guvernator al Ungariei independente după ce Parlamentul ungar a votat detronarea Habsburgilor – la 14 aprilie – pentru a încerca să-l convingă să se unească cu românii de pe ambele versante ale Carpaților într-o companie unită, împiedicând astfel înăbușirea de către armatele habsburgice și rusești a idealurilor revoluționare din primăvara precedentă. Bălcescu și alți conducători ai revoluției din Țara Românească erau mâhniți că românii din Transilvania se aliașeseră cu Habsburgii, pe care îi considerau întruparea tiraniei și a reacțiunii. Dar Bălcescu s-a aflat el însuși într-o situație dificilă. Simpatiza cu eforturile acestora de a-și păstra naționalitatea, dar gândea că pericolul ce confrunta toate micile națiuni din Europa de Est impunea sprijin pentru unguri, unica națiune “care mai lupta încă împotriva Rusiei și a aliaților ei despotici”.

Obiectivul său imediat în întâlnirea cu Kossúth a fost acela de a obține ajutor în alungarea armatelor rusești din Țara Românească și în restaurarea guvernului liberal independent din anul precedent.

Kossúth și Bălcescu au semnat la 16 iulie 1849 o înțelegere în care se consemna că cele două națiuni “sunt destinate prin poziția lor topografică, prin asemănarea intereselor lor și mai ales, prin primejdia de care sunt amenințate, să se ajute reciproc și să lupte sub același drapel pentru apărarea libertății”. Pentru prima dată într-un document oficial, Principatele Române erau menționate sub numele de România.

Kossúth afirma că îi iartă pe toți românii, afară de Șaguna despre care zicea că “nu poate avea parte de iertare pe acest pământ”.

Speranțele lui Bălcescu într-o apropiere între români și guvernul ungar au sporit dat fiind că valul luptei s-a întors împotriva maghiarilor după intervenția armatelor ruse în mai. Kossúth a devenit mai receptiv față de idee și l-a încurajat pe Bălcescu să negocieze cu Iancu. Dar el a continuat să refuze să facă orice concesie în privința autonomiei administrative sau a drepturilor de a folosi limba maternă, care ar fi compromis, mai mult ca sigur, integritatea politică a Ungariei. Întâlnirile lui Bălcescu cu Avram Iancu, la statul major al acestuia din



Munții Apuseni, în a doua jumătate a lunii iulie, s-au desfășurat bine, dar evoluțiile de pe câmpul de luptă i-au luat prin surprindere. La 28 iulie Parlamentul ungar a legiferat proiectul propus de Comisia pentru unire în septembrie anterior. Dar era prea târziu. Kossúth văzându-și cauza pierdută în august părăsi Ungaria. Pe parcursul a două săptămâni, o serie de înfrângeri, administrate de forțele superioare austriece și rusești au dus la predarea principalei armate ungare de infanterie, care condusă de Artur Gergely în 13 august 1849 a depus armele lângă Șiria (Világos). La sfârșitul lunii, întreaga rezistență organizată a încetat, în aceste condiții s-a pus capăt și rezistenței armate românești din Munții Apuseni, unde s-a reintrodus administrația austriacă.

Suprimarea Ungariei independente a nimicit speranțele românilor de creare a unui ducat autonom unitar. Fragila alianță de circumstanță între români și Curtea de la Viena, deja tensionată de aspirațiile la autodeterminare națională, pe de o parte, și restaurarea imperială, pe de altă parte s-a dezintegrat. În Transilvania, o întreagă armată de oficialități austriece, condusă de noul guvernator militar și civil, generalul Ludovic Wohlgemuth, a năvălit în Principat cu instrucțiuni de a restabili cât mai curând posibil statutul acestuia de provincie imperială. Pretutindenii noua birocrăție aștepta ca românii să-și reia locul de supuși loiali și anonimi ai împăratului.

Fiind acum revoluția potolită, Șaguna porni spre casă pe acelaș drum de înconjur. Prin Ungaria i-ar fi fost calea mai scurtă dar îi era amenințată viața. La granița Ardealului l-a întâmpinat mulțimea cu frunzașii care l-au însoțit până la Sibiu. Era mare bucuria celor ce priveau la Șaguna ca la un mântuitor. Iar "eu plângeam amar – scrie Șaguna – căci prevedeam necazurile noastre: la Sibiu sosind n-am putut trage la reședință căci era de tot pustiită și înlocuită cu prizonieri ...".

Caracteristica esențială a procesului de restaurare din Transilvania din toamna anului 1849 și primăvara anului 1850 a reprezentat-o centralismul. Scopul principal al oficialităților austriece a fost de a lega Principatul cât mai strâns posibil de Viena. Au fost retrasate granițele administrative locale, a fost menținută legea marțială și s-a introdus o nouă legislație pentru a descuraja toate manifestările de naționalism și de liberalism, în special printre maghiari.

În timpul absolutismului (1850-1860) activitatea politică a lui Șaguna, ca și a altor conducători a fost restrânsă. Cu guvernatorii Ardealului, îndeosebi cu principele Carol Schwarzenberg care a cârmuit Ardealul între 1852-1858 și cu urmașul acestuia, principele Liechtenstein, Șaguna trăia în bună prietenie și a reușit să-și îndeplinească cu ajutorul lor multe planuri.

Deceniul absolutismului a reprezentat punctul cel mai de jos al șanselor românilor. Într-o oarecare măsură noul regim le-a acordat egalitatea cu maghiarii și cu sașii, dar era o egalitate numai în privarea de drepturi. Atât de la Viena, cât și din Transilvania oficialitățile continuau să-i trateze pe români ca pe un popor de țărani. Aceste oficialități erau deosebit de precaute față de masele țărănești, considerându-le o amenințare imprevizibilă la adresa ordinii și nu aveau încredere în preoții lor din cauza conducerii politice și spirituale pe care aceștia o exercitau la sate. Dar cel mai mult se temeau de intelectuali, ca promotori și înfăptuitori ai revoluției ca agenți ai unei mișcări pan-românești, ce urmărea să realizeze unirea politică a românilor de pe ambele versante ale Carpaților.

Cu toate că încă în 1848 s-a creat legea desființării iobăgiei, acest lucru s-a înfăptuit doar în 1854 când împăratul, pe data de 21 iulie 1854, a desființat pentru totdeauna iobăgia. Prin aceasta soarta poporului român s-a îmbunătățit în mod considerabil.

Teama autorităților față de pașoptiști era justificată nu în primul rând de faptul că erau revoluționari sau pan-români, ci de faptul că experiențele trăite în timpul revoluției le zdruncinaseră românilor iluziile legate de "alianțele" cu Austria. Acești români atribuiau nereușita lor – în privința recunoașterii ca națiune separată, cu un teritoriu și o administrație proprie – ingratitudei austriece față de serviciile pe care națiunea lor le adusese dinastiei în



ceasurile de cumpănă ale acesteia. Unii dintre ei, precum Simion Bărnuțiu, au ales exilul, în timp ce alții, ca Avram Iancu pur și simplu s-au retras din viața politică.

Românii și-au reluat activitatea politică în anul 1860, întrucât Curtea de la Viena încerca acum noi formule constituționale pentru a restabili prestigiul internațional al Monarhiei și a menține coeziunea sa internă după înfrângerea în războiul cu Franța și Sardinia, în 1859.

Astfel a început o nouă cooperare între românii din Transilvania și Curtea de la Viena care îi privea pe maghiari ca o amenințare la adresa integrității Monarhiei.

Între timp fruntașii români au ținut conferințe naționale, una în 1861 iar cealaltă în 1863, încrezători în noul parteneriat cu Viena.

În vara anului 1860, Șaguna a fost invitat de împărat la Viena, aici el a luat parte la consfăturile senatului imperial, ridicând cuvântul pentru drepturile poporului și bisericii. În 1861 el a fost președintele conferinței naționale de la Sibiu. În 1863 tot el a condus congresul național al românilor apoi ca deputat al cercului Săliște a luat parte la Dieta ardeleană din Sibiu, precum și la senatul imperial din Viena reprezentând, luptând și stăruind pentru drepturile românilor.

Între 1861 și 1865 viața politică a românilor din Ardeal lua avânt, ca spre deznădejdea tuturor după 1865, politica din Viena ia o întorsătură în favoarea Ungariei. Dieta din Transilvania s-a reîntrunit la Cluj în noiembrie, de data aceasta cu o majoritate maghiară și a votat fără întârziere unirea Transilvaniei cu Ungaria. Împăratul Franz Iosif a acceptat și el ideea unirii pe 25 decembrie, condiționând-o însă cu rezolvarea problemelor constituționale în discuție între guvernul imperial și Ungaria și cu adoptarea unei legislații, garantând existența națiunilor română și săsească. În 1866 Transilvania înceta de fapt să existe ca Principat autonom. Împăratul după ce fusese învins de către prui, s-a împăcat cu Ungaria, s-a încoronat ca rege al Ungariei în 8 iunie 1867, peste 12 zile legile votate în Dieta din Sibiu au fost desființate.

După această lovitură pentru românii din Ardeal toți s așteptau ca Șaguna să se pună în fruntea unei mișcări protestare.

Șaguna îi sfătuia însă pe conducători să intre în Dieta din Pesta și să lupte acolo mai departe pentru drepturile naționale și politice. El prevedea că o mișcare de protest nu ar duce la rezultat ci mai mult ar compromite cauza națională. Relațiile tensionate dintre Șaguna, propovăduitor al activismului, și Barițiu și Rațiu, iritați de abandonarea românilor de către Curte, s-au agravat ajungând la un conflict deschis. Barițiu și Rațiu au refuzat orice colaborare cu Curtea Vieneză.

Șaguna a fost rugat din partea naționaliștilor români din Dieta ungară să intervină la împărat, să nu sancționeze legea tocmai atunci votată de parlamentul ungar despre tranzacția cu Austria, adică legea dualismului austro-ungar. Șaguna refuză să se ducă la Viena. Schimbarea situației politice a adus cu sine și campania de presă pornită în "Gazeta Transilvaniei" contra lui Șaguna care începuse a-și pierde din popularitate. La adunarea generală din Cluj, în august 1867, în locul lui a fost ales ca președinte baronul Vasile Pop iar în locul lui Cipariu a fost ales ca vicepreședinte Ioan Hania.

Pe lângă stăruințele și luptele sale înțelepte pe teren bisericesc, politic și școlar Șaguna mai găsi timp și mijloace pentru înființarea unei tipografii în 1850; tot el a fost cel care a înființat în 1861 Asociația transilvană Astra, căreia i-a fost și președinte. Trebuie să amintim și mulțimea de cărți scrise și tipărite de el.

Totuși cel mai mare merit al lui Șaguna îi revine pentru eforturile cu care a reînființat Mitropola Ardealului. La 24 decembrie 1864, Șaguna a fost numit Mitropolit al românilor ortodocși din Transilvania și Ungaria.

Șaguna și-a asumat prin Biserica Ortodoxă ardeleană și sarcina de a sprijini învățământul de toate gradele din Transilvania.

La îndemnul său, Sinodul din 1850 a hotărât perfecționarea instituțiilor școlare precum și a învățătorilor. S-a cerut înființarea de școli reale, gimnaziale, academice, chiar o universitate



românească. La 24 aprilie 1852, Șaguna hotărăște ca fiecare obște bisericească să-și înființeze școală, astfel în trei ani numărul școlilor sporește cu 339. Datorită lui Șaguna s-a realizat și un liceu în Brașov în 1850, iar în 1869 o școală reală și comercială. Șaguna e considerat fondatorul liceului brașovean care și azi îi poartă numele, unde mai târziu vor învăța Titu Maiorescu, Sextil Pușcariu, Lucian Blaga, Octavian Goga și încă mulți alții.

De asemenea, Șaguna este ctitorul catedralei de la Sibiu. Anii din urmă ai vieții lui Șaguna au fost tulburați de atacurile pe care dușmanii săi politici începuseră a le îndrepta cu multă patimă contra lui. După 1870 Șaguna îmbolnăvindu-se de inimă s-a retras din luptele politice, dar nu a încetat a munci pe teren bisericesc și școlar până la moartea sa, în 16 iunie 1873.

## CONCLUZII

Activitatea Mitropolitul Andrei Șaguna a dat naștere multor dispute, în primul rând în perioada în care a ajuns episcopul Transilvaniei –sprijinit de împărat la rugămintele mitropolitului sârb – nefiind privit altfel decât ca unealtă a sârbilor care împiedicau cu orice preț independența bisericii ortodoxe din Transilvania. A stîrnit proteste naționalitatea sa de macedo-român născut în Ungaria, ceea ce a născut ideea că ar fi unealta ungarilor, dar Șaguna s-a dovedit un spirit extraordinar de înțeleghător. Și când a pășit în fruntea Revoluției, românii nu au avut de regretat. Poate din cauză că el înțelegea cel mai bine spiritul vremii – era un diplomat foarte iscusit – a prevăzut dintotdeauna mișcările politice; i-a avertizat întotdeauna pe politicieni, însă niciodată nu a fost înțeles. El cunoștea spiritul vremii, nu întâmplător a ajuns unul dintre preferații împăratului și nu întâmplător românii s-au încrezut în el, trimițându-l cu cererile lor la Viena.

Din păcate tulburarea evenimentelor nu a fost să fie de partea sa, însă această situație nu l-a determinat să se dea bătut nici chiar după înfrângerea Revoluției, stăruind în continuare în reprezentarea intereselor poporului român la împărat și la Pesta, pe lângă politicienii maghiari.

Acest om luminat a fost înlăturat din politică, contemporanii nereușind să pătrundă înțelesul faptelor sale, atacându-le chiar. Șaguna a fost un spirit premergător timpului său, fără el că nu s-ar fi realizat Revoluția și nici pasul spre recăștigarea drepturilor poporului român.

Contemporanii săi și, cu câteva decenii în urmă, chiar și urmașii l-au dat uitării. Cred că nu avem voie să ștergem din istorie lucrurile care ne convin sau nu și să încercăm să interpretăm lucrurile, ci trebuie să le vedem în realitatea lor. Istoria poporului român a fost întotdeauna tumultuoasă dar în situațiile cele mai grele a existat un creier luminat care să cârmuiască neamul său. Acest popor nu a încetat niciodată să lupte, având întotdeauna încurajatori. Datoria sa este să respecte memoria strămoșilor săi și să învețe din faptele acestora.

Cu toții ne dăm seama că o mișcare socială este pusă la cale de intelectuali și reformatori, de oameni cu putere de luptă și curaj, dar mai presus de toate, de oameni cu credință și spirit diplomatic. Astfel a fost și Andrei Șaguna. Om politic, om de cultură, om cu frica lui Dumnezeu, știind întotdeauna să întoarcă orice situație în favoarea crezului pentru care lupta, știind să se retragă și să-și stăpânească pornirile patrotice, turnând diplomația în pocalul neînțelegerilor. Om de mare valoare, apreciat atât de prieteni cât și de dușmani, temut și respectat, el întruhidează clar spiritul curat, neatins, al omului care știe ce vrea, care știe când se poate și când nu se poate, care scoate ce e mai bun din ce e mai rău și care nu se lasă amețit de euforia victoriei de moment.

Ceea ce îl caracterizează însă cel mai bine este privirea în perspectivă, calitate care, din păcate, nu a fost omniprezentă și care ar fi putut schimba radical cursul evenimentelor din 1848.



## NOTE

Buda și Pesta erau două orașe separate până la unificarea lor în anul 1873.

1. R. W. Seton-Watson, "The Era of Reform in Hungary", în *Slavonic and East European Review*, 21/2. 1943. p. 166.
2. S. Dragomir, *Studii și documente privitoare la revoluția românilor din Transilvania în anii 1848-1849*, V, Cluj, 1946, pp. 108-110; *Revoluția de la 1848-1849 din Transilvania*, I, București, 1977, pp. 90-92.
3. A. Papiu-Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, II, Viena, 1852, pp. 145-147.
4. S. Bărnăuțiu, *Românii și ungerii; discurs rostit în catedrala Blajului, 2/14 mai 1848*, editor G. Bogdan-Duică, Cluj, 1924, pp. 9, 13.
5. S. Márki, "Az erdélyi unió-bizottság", în *Budapesti Szemle*, 95, 1898, pp. 332-337; J. Béer, *Az 1848-499 évi népképviselési Országgyűlés*, Budapest, 1954, pp. 583-585.

## Bibliografie

- dr. Lupaș Ioan** – *Mitropolitul Andreiu Șaguna. Monografie istorică*, Ed. a II-a, Sibiu, 1911.
- Simpozion** – *Comunicările celui de-al VII-lea simpozion al cercetătorilor români din Ungaria*, Giula, 1998.
- dr. Neamțu Gelu** – *Colaborarea Bisericii Ortodoxe cu Biserica Greco-Catolică în timpul revoluției din '48-'49 din Transilvania*, Tribuna 1990, 2 nr. 50.
- Păcățianu Teodor V.** – *Șaguna și dualismul austro-ungar*, Societatea de Măine 1930 VII.
- Keith Hitchius** – *Românii 1774-1866*, Traducere din engleză de George G. Potra și Delia Rădoleșcu, Editura Humanitas, București, 1998.
- Dragomir Silviu** – *Revoluția română din Transilvania în anii 1848-1849*, vol. V, Tipografia "Cartea românească" Cluj, 1946.
- Acad. Surdu Alexandru** – *Andrei Șaguna în conștiința nației române*, Academica W/7, 1994.
- Moldován Gergely** – *Șaguna András*, Budapest, 1916.
- Dragomir S.** – *Studii și documente privitoare la revoluția românilor din Transilvania în anii 1848-1849*, Cluj, 1946.
- Popea Nicolae** – *Memorialul Arhiepiscopului și Mitropolitului Andreiu baron de Șaguna, sau luptele naționale – politice ale românilor, 1846-1873*, Sibiu, 1889.

## Cu privire la Basarabia

**Rodica Șargarovschi**

Despre acest teritoriu dintre Prut și Nistru s-au scris mii de pagini în presa națională, în cea străină și, mai ales, în cea rusă. Periodic încă se mai pune în discuție problema Basarabiei. Unii, considerându-se oameni de stat, isorici vestiți sau politicieni și analiști de talie mondială, se grăbesc să exprime opinii personale sau diferite soluții, desconsiderând faptul că aceste probleme au o rezonanță aparte. Să producem, prin ceea ce scriem, o schimbare a opticii, analizând amănunțit presa rusă a anilor 1812-1918.

Au fost ruși, nu mulți la număr, ci importanți prin valoarea lor, precum Vighel, fost guvernator al Basarabiei, sau Zasciuc, căpitan de stat major, apoi Ivinin, diplomat, Casso, fost ministru al Instrucțiunii publice în Rusia, Lascov, preot etc, care si-au dovedit curajul, arătând cu unele nuanțe că politica de dominație a Rusiei va fi sortită eșecului. Iată ce scrie rusofilul



Leon Casso despre planurile de cotropire ale rușilor: “sigur că planurile noastre inițiale au fost mult mai ample: în anul 1806 intenționeam să cucerim fără lupte ambele principate române și să formăm din acestea patru gubernii rusești, dar în cele din urmă, am fost nevoiți să ne limităm la o achiziție mult mai modestă, din care s-a putut croi numai Basarabia”.

Documentele acelor vremuri istorisesc că cercurile științifice ale imperiului nu au studiat cât de puțin Basarabia din punct de vedere geografic: “se credea ca Basarabia se află în Asia”. Basarabia nu era necesară Rusiei din mai multe motive: populația romanică de aici nu are nimic în comun cu slavii; cultura rusă nu putea fi asimilată de un popor ce nu cunoaște cât de puțin această limbă; acest pământ este romanănesc și oricâte încercări de a-l dezlipi se vor mai face, el va reveni la Patrie.

Din punctul de vedere al lui F. P. Fonton “populația romanică a Moldovei, Valahiei și Basarabiei, parcă separându-i pe slavii de nord de cei de sud, putea împiedica pe viitor unirea frățească a acestora”. Prin urmare, poporul român este unicul stavilar în calea expansionismului Imperiului Rus spre Europa Occidentală. Casso mai scrie: “Acest popor – românii – au trăsături bine distincte și nu pot ascunde, că uitându-mă pe hartă, mă cuprinde ciuda, că aceste 8 milioane de oameni străini de neamurile slave, s-au stabilit aici pe pantele minunate ale Carpaților, formând parcă un cui înfipt între triburile slave și împiedicând unirea lor”. Basarabia constituie pentru Rusia doar o parte a planurilor ei. Nu este posibil ca ea să înceapă campanii militare sângeroase împotriva turcilor numai pentru a adăuga o fâșie de pământ dintre Prut și Nistru. Ce reprezintă acest pământ pentru Rusia? Este doar un cap de pod pentru viitoarele campanii în Balcani.

Basarabia a fost răpită mișelește de către Imperiul Rus în anul 1812 și supusă unui “proces de rusificare obtuz” fiindcă chiar și călătorii ruși care cunoșteau Basarabia dinainte, susțineau că era mult mai prosperă pe timpul domnitorilor moldoveni decât peste 15 ani de administrare a acestui teritoriu de sceptorul rus.

Toata gubernia Basarabia se află într-o stare deplorabilă după cei o sută de ani de rusificare. Orașele s-au umplut de ruși, evrei, nemți, ucraineni, bulgari etc. Limba română a fost exclusă din toate instituțiile. Se încasau sânguincios taxele și birurile. Nu se producea aproape nimic. Preoții băștinași au fost înlocuiți cu preoți ruși, lipsind populația pravoslavnică de dreptul la o viață religioasă, de posibilitatea de a avea o instituție bisericească. Tineretul era recrutat în armata imperială. “Recensământul populației din anul 1897 a indicat analfabetismul aproape total al populației rurale, atât în rândul bărbaților – 81,8 % cât și în rândul femeilor – 96%.

Lipsa de cultură a încetinit mult mișcărilor naționale în Basarabia. Însă aceste mișcări aveau rădăcini adânci și un scop sfânt – Unirea cu Patria – Mamă. Mai apoi rușii au înțeles că este imposibilă această luptă și că direcția procesului este dezlipirea Basarabiei de la Rusia și unirea ei firească cu România în 1918. Principalul obstacol în calea colonizatorilor ruși a fost limba română. “Din acest punct de vedere, scria Casso, românii au găsit un teren complet pregătit. Ei au venit într-un mediu care-i înțelegea și pe care-l înțelegeau”. Societatea de aici a început o dezvoltare vertiginoasă și o dată cu venirea trupelor române, în 1918, clasele au avut posibilitatea de a munci pașnic sub protecția autorității românești. Basarabia s-a salvat de o perioadă îndelungată de războaie civile, însoțite de asasinat, incendii, jafuri, crime, epidemii, emigrări și altele.

“Într-un viitor apropiat de noi, unirea poporului român este inevitabilă, fie în urma unui război, fie pe cale pașnică.”

Sunt vorbele unui general rus!

Vorbe profetice în 1910.

Vorbe profetice azi!

Unirea Basarabiei cu România rămâne un deziderat de o importanță covârșitoare. Cel mai mare gânditor politic al neamului nostru – Eminescu a privit lucrurile în acest fel. “A rosti numele Basarabia e una cu a protesta contra dominației rusești. Numele Basarab și derivatul



basarabeni exista înaintea vremii în care acest pământ devenise românesc, acest nume singur este o istorie întreaga.”

### Bibliografie selectivă:

1. Ghibu, Octavian O., **Gânduri despre Basarabia**, Chișinău, Ed. Uniunii Scriitorilor, 1997.
2. Postarencu, Dinu, **O istorie a Basarabiei în date și documente**, Ed. Cartier, 1998.
3. Pop, Iftene, **Basarabia din nou la răscruce**, Ed. Demiurg, 1995.
4. Ioan Scurtu, Ioan, **Istoria Basarabiei de la începuturi până în 1998**, Ed. Semne, 1998.

### Kolozsvár - a filozófiai élet pezsdülése Szubjektív benyomások egy szakmai útról

Karikó Sándor

Fura alkat a filozófus: az igazság makacs kutatója, a fennálló dolgok kíméletlen bírálója, miközben szellemi ragadozó és erőszaktevő. A világ megismerésében mind mélyebbre hatol, ám a világot gondolati rendszerbe zárja, s a többi bölcselőt szellemileg próbálja "agyonvágni", megsemmisíteni. A filozófus az emberiség nagy kérdéseit faggatja, mégis többnyire egyedül marad, magányos farkassá, mi több, magányos őrültté válik. A bölcselő mindenkihez kíván szólni, mindenkit - így vagy úgy, közvetetten s ösztönösen vagy nyíltan s tudatosan - képes megérinteni, ugyanakkor mondanivalóját s nyelvezetét csak kevesen értik. A gondolatot, a szellemet minden kötöttség, idegen (például politikai és ideológiai) érdek és szempont alól felszabadítja, a konkrét valóság szintjén viszont általában megbénul, s ha valamilyen gyakorlatias lépésre szánja magát, elbukik, nevetségessé, olykor végzetessé válik.

Fura alkat a filozófus, filozófiára mindamellett szükségünk van. Filozófia nélkül csonka lenne kultúránk, szegényebb, szürkébb, unalmasabb gondolatvilágunk, lelki életünk. A filozófia az, amely rendezi szellemi működésünket, megerősíti hitünket, mozgásban tartja lelkiismeretünket. Engedjük magunkat hatása alá kerülni, engedjük, hogy megérintsen bennünket az igaz, a jó és a szép: a szellem szabad szárnyalása, az erények nemes értékei és az esztétikum lenyűgöző harmóniája.

Azt hiszem, a filozófia és a filozófiai kultúra intenzívebb, katartikusabb (már-már váteszi) szerepet tölt be azokban a térségekben, ahol nagyobb a társadalmi nyomorúság s megalázottság. Ha az életben szegényebbek is vagyunk, ha az anyagi lehetőségeink korlátozottabbak is, még lehetünk szellemiekben, kultúrában gazdagok.

Itt, Közép-Kelet Európában - úgy tűnik - keserű-sors adatik meg számunkra. Ha például Romániára, azon belül Erdélyre tekintünk, nem nehéz észtevennünk, hogy a Nyugathoz s talán az önmaga gazdag múltjához képest is visszamaradt társadalmi-gazdasági fejlettség közepette mennyire förlértékelődik a filozófia és a társadalomtudományok (kiváltképpen a szociológia, a történettudomány, a pszichológia, a néprajz) szerepe. Ne menjünk itt bele abba a kérdésbe, hogy például Kolozsvárott milyen gazdasági problémákkal küszködnek s miféle politikai csatározásokba kényszerülnek. Nem mintha nem fontos és izgalmas témák ezek. De maradjunk ezúttal a fogalmi kultúra, a bölcsélet világánál.

Több alkalommal s különböző időpontokban volt lehetőségem Kolozsvárott járni. Először 1992-ben vettem részt a Babeș-Bolyai Egyetemen, az egyetem rektora és egyben a filozófia tanszék vezetője, Andrej Marga által szervezett nemzetközi filozófiai konferencián. Majd 1994-ben Aloás professzor, a szociológia tanszék vezetőjének meghívását elfogadva,



tarthattam előadást kutatási eredményeimről. Végül 2000 májusában egyhetes vendégtanári szakmai utat nyertem el. Több filozófiai előadást vezettem hallgatóknak, konzultációkat folytattam ottani magyar és román szakemberekkel, oktatókkal s kutatókkal, mint például Gáll Ernővel, Egyed Péterrel, Veress Károllyal, Ungvári-Zrínyi Imrével, Király V. Istvánnal, Tonk Mártonnal, Demeter Attilával, Virgil Draghici-vel, Vasilé Musca-val, Vasilé Frateanu-val. Részt vehettem író-olvasó találkozózn, filozófiai könyvbemutatón, meglátogattam a híres egyetemi könyvtárat és a magyar színházat. Betekinthettem Kolozsvár filozófiai szellemi és művészeti életébe, amely számomra izgalmas és nemes élményeket hozott.

\*

Kolozsvári személyes élményeim, a konzultációk és a szakmai találkozások alapján hadd tegyek először egy összehasonlítást Kolozsvár és Nagyvárad között. Úgy vélem, Nagyvárad kötetlenebb, szabadabb és bensőségebb kulturális központ Kolozsvárnál, noha ez utóbbi az ismertebb és nagyobb szabású. Minden kedvező első benyomás ellenére, Kolozsvár zártabbnak, konzervatívabbnak s - elnézést a kifejezésért-kijelentésért - nyárspolgáribbnak tűnik. Viszont az is igaz, mintha kezdene felébredni "Csipkerózsika"-álmából Kolozsvár, ez a politikai nyomás alatt tartott város. Mintha mindinkább megszabadulna a korábbi polgári prűderiájától. Sorra jönnek létre új művészeti, tudományos és filozófiai műhelyek, találkozások, rendezvények, az egyetemi ifjúság és a város értelmiségi köreiben különösen népszerű filozófiai kávézók, presszók. Egyed Péter hívta fel figyelmemet arra a pozitív fejleményre, hogy a városban úgyszólván nincs olyan nap, amelyen ne rendeznének valamilyen filozófiai, tudományos vagy művészeti jellegű estet. Ezek klubok, presszók pedig általában zsúfolásig megtelnek, igen élénk vitákkal tarkítva. Volt alkalmam erről magam is meggyőződni. Ott tartózkodásom alatt meghívták kaptam egy új filozófiai kiadvány ünnepélyes könyvbemutatójára. Magyar filozófus román nyelvű kötetéről volt szó: Gál László jelentette meg könyvét "Logica si filosofie" címmel. Számomra megkapó volt, legalábbis jóleső érzéssel nyugtáztam, hogy annyi viszály s ellenségesség után (vagy közben!) mégis tudnak együttműködni magyar és román szakemberek. Gál könyvét meleg szavakkal méltatta a román tanszékezet, majd ugyancsak egy román filozófus-kollega hosszan és szakszerűen elemezte a könyvet, amely, mint megjegyezte, jó szolgálatot tesz a román nyelvű filozófiai oktatás számára is.

Meglepett továbbá az a szakmai újdonság, amivel Király V. István előállt. Ő a "Filozófia és Itt-lét" címmel írt könyvet, mely végső soron az úgynevezett alkalmazott filozófia tárgykörébe tartozik. Jelentős, bátor s eredeti alkotásnak tartom Király művét, s különösen akkor értékelhetjük magasra ezt a munkát, ha arra gondolunk, hogy az alkalmazott filozófia művelése Magyarországon éppenséggel napjainkban indult csak meg. Szakmai utam egyik kézzelfogható eredménye, hogy - megragadva az alkalmat - a szerzőt meghívtam a Magyar Alkalmazott Filozófiai Társaság soros rendezvényére, ahol is beszámolhat a romániai és erdélyi alkalmazott filozófiai kutatások helyzetéről. S még egy észrevétel Király könyvével kapcsolatban. Kötete végén román nyelvű összefoglaló található, melyben érveket hoz fel a "filosofie aplicata" mellett, s ez a gesztus - feltételezem - jótékony hatással lesz a kísérletre, hogy tudniillik az alkalmazott filozófiát emeljék be az egyetemi oktatási rendszerbe. (Hol vagyunk mi még ettől a stádiumtól?)

Magyar és angol nyelvű filozófiai folyóiratok is szerkesztődnek Kolozsvárott, igaz, magyarországi filozófusok segítségével. Volt alkalmam szerkesztőkkel találkozni, jó szakmai (oktatási és kutatási) lehetőségek kínálóznak ezen fórumokon az erdélyi, a magyarországi és a román filozófusok közti együttműködésre. Különösen fontosnak tartom az angol nyelvű kiadvány (a Philobiblon) rendszeres megjelentetését, amely - azt hiszem - nagyobb figyelmet érdemelne Magyarországon.

A legemlékezetesebb szakmai és emberi élményem egy látogatás volt. Már korábbról személyesen is ismertem Erdély talán legnagyobb élő gondolkodóját, a filozófus és társadalomtudós akadémikust, Gáll Ernőt. A már nagyon idős és beteges híresség otthonában



fogadott Veress Károly társaságában. Megható volt, hogy ez a - fizikailag már - törékeny ember milyen erős hittel, belső energiával, szellemi frissességgel s filozófusi derével tudott fölüllemelkedni idős korán és betegségén. A magyarországi és a kolozsvári szellemi élet aktuális kérdéseiről cseréltünk véleményt. Jó volt tapasztalnom, hogy még aktívan követni tudja a szellemi mozgásokat, s a lehetőségeihez képest hatékonyan vesz részt az erdélyi és a magyarországi kultúra formálásában. Örömmel hívtam meg egy őszi magyarországi tudományos konferenciára, melynek témája az európaiság mai tartalma s dilemmája volt. Gáll Ernő első felkérésre elvállalta az egyik föelőadás megtartását, valóságos szellemi izgalomba jött s nagy reményekkel kezdte vázolni tervezett mondanivalóját. Megkönnyebbülten s jóleső érzésekkel hagytuk el barátságos, erdélyi festményekkel díszített otthonát, és másnap (akkor utaztam vissza Szegedre) este e-mailen kaptam a gyors és fájdalmas hírt: Gáll Ernő még aznap este - az utolsó - szívinfarktusban elhunyt. Érthetően mélyen megrázott a dolog, óriási a szellemi veszteség, talán nem túlzás így fogalmazni: az egyetemes filozófiai kultúra számára. Minden bizonnyal, ez a találkozás és emlékezetes beszélgetés volt Gáll Ernő utolsó szakmai tevékenysége s megnyilatkozása. A sors kegyes s egyúttal kegyetlen ajándékának tarthatom, hogy magam (is) voltam részese egy fölöttébb gazdag életmű végérvényesen lezáruló aktusának. Szegedi filozófiai körökben felmerült annak gondolata, hogy a közeljövőben Kolozsvárott rendezni kellene egy nemzetközi Gáll Ernő-konferenciát, melynek szervezésében szegedi filozófusok (közte jómagam) is közreműködnének.

\*

Jó volt megtapasztalnom az újjáéledt kolozsvári filozófiai életet, s remélem, vendégtanároskodásom is tovább tudta valamelyest pezsdíteni azt. Mint említettem már, több előadást tarthattam, s közülük kettő különösen élénk visszhangot váltott ki: az egyik a munka filozófiai és etikai fogalmával, a másik a szerelem filozófiai megközelítésével kapcsolatos feldolgozás volt. Hadd utaljak most mindkét téma egy-egy izgalmas mozzanatára.

a/ A munka hétköznapi, közvetlen s természetes jelenség, mindnyájan műveljük s megtapasztaljuk. Vajon mit tud róla mondani a filozófia, ez a legabsztraktabb vizsgálódási szint? A bölcsélet ezúttal is hű marad önmagához, amikor tehát a munka lényegét kívánja megragadni. A klasszikus német filozófia kiemelkedő képviselőjéhez, Hegelhez kell fordulnunk. Ő azt állítja - első pillanatra meghökkentő módon -, hogy a munka gátolt vágy, feltartóztatott eltűnés, mely formálja a dolgot. A definíció kifejtése viszont mély felismerésre vezethet bennünket. A "vágy" szó végső soron szükségletet jelent, melyet mindenképpen ki kell elégíteniünk. A természet különféle javait használjuk fel, de gátolva vagyunk a javak közvetlen s gyors elérhetőségében, mivel a természet önként, szabadon s kész formájában nem ad át semmit az embernek. Éppen a munka révén alakíthatjuk át magát a természetet, hogy javait ezután már közvetlenül felhasználhassuk. Továbbá nyilvánvaló, a munka eredménye tűnik el, azáltal, hogy megesszük, megisszuk, elhasználjuk. Eltűnik a dolog, csak idő kérdése, hogy mikor használódik el egy asztal, televízió, kocs, ház stb. Ugyanakkor ez a folyamat "feltartóztatott" is, ami annyit tesz, hogy abszolút értelemben mégsem tűnik el, mert holnap-holnapután újramezhetjük a procedúrát. Mert kielégítjük táplálkozási szükségletünket, életben maradunk, s másnap újrasüthetjük a kenyeret. Végül formáljuk a dolgot, azaz a természet anyagain, amikkel bibelődünk a munka során. Formáljuk, tehát két dolgot nem tudunk tenni a természet anyagaival: teremteni és megsemmisíteni azt.

A hallgatóság közül valaki fölvetette a Japán munkacsoda titkának kérdését. Kétségtelen, imponáló, amit a japán gazdaság felmutat, már-már ott toporog az USA gazdasági szintjén. Mi ennek a titka? Azt hiszem, a filozófia, a maga absztrakt összefüggésrendszerével, átfogó látásmódjával segíteni tud ebben a konkrét kérdésben. Japán történetében több évszázados családtörténeti hagyomány jött létre. Az ifjú házasságok csak önmagukra számíthattak, a szülők s



a rokonság teljesen magukra hagyták őket. Így azután olyan lett az életük, amelyet ki tudtak csikarni a sorstól szorgalmukkal, tehetségükkel. A filozófia arra figyelmeztet bennünket, hogy nagy eredményeket nem lehet véletlenül, minden különösebb fáradozás nélkül elérni, csakis nagyfokú eltökéltséggel, kitartással, saját magunk erejével. Ne várjuk a sors vagy Isten kegyes s váratlan ajándékát, egész történelmi korszak küzdelme s szenvedése által vezet az út előre.

b/ A szerelem filozófiájáról hálás dolog tanítani. Kolozsvári órámokon egy olyan filozófiai kísérletet próbáltam bemutatni s elemezni, amely eddig kevésbé volt ismert és elismert. A szóbanforgó filozófiai definíció a következő volt: A szerelemben megmutatkozik az, hogy az ember a legszubjektívabb tételezésében egyúttal mennyire közösségi.

Nem nehéz észrevennünk, hogy két állítás fogalmazódik itt meg. Az első rész azt a gondolati tartalmat fejezi ki, hogy a szerelem az ember legmagánéletibb világa. Abba senkinek semmiféle beleszólása nincsen. Az ember sok mindent meg tud tenni - parancsra. Még a legszörnyűbb tettet is, azaz, ölni. Csak egyetlen dolgot képtelen parancsra végrehajtani: szerelembe esni. Senki nem írhatja elő nekünk, hogy mikor, kiben, hogyan legyünk szerelmesek. Még magunk sem uralhatjuk ezt az érzést. Csak azt tudjuk, pontosabban, sejtjük, a szerelem valójában misztérium, örök rejtély, titokzatosság. Ha jön, nincs kitérés előle, ha nem érkezik el, hiába erőltetjük. A második rész a közösségi tartalomra vonatkozik. Ebben a legegényibb vonatkozásban mégiscsak az derül ki, hogy mennyire tudunk közösségi ember maradni. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a szerelmesek mennyire ismerik el egymást egyenlő partnernek. Tudjuk, szóban s nyilvánosan könnyű elismerni az egyenlőséget, a valóságban, a hétköznapi együttélés megszokott kereteiben viszont föltöbb hajlamosak vagyunk alá- s fölérendeltségi viszonyokat teremteni. A magánéletünkben már gyakran önzők vagyunk, s mindenben - a legapróbb kérdésektől kezdve az együttélés jövőjét meghatározó nagy döntésekig - mindig csak a mi akaratunkat, elhatározásunkat szeretnénk érvényesíteni. Végül létezik még egy tartománya a közösségiségnek. A szerelem aligha lehet "párosult magány". A szerelmes nem kaphat felmentést egyéb társadalmi-emberi kötelezettségei alól. Változatlanul ápolni kell kapcsolatait szüleivel, testvéreivel, rokonságával, barátaival, munkatársaival, szomszédaival stb. A nem szerelmi viszonyaiban, mondjuk így: a nem-magánéleti társas kapcsolataiban célszerű s kíváncsú közösségi magatartást tanúsítania, s innen, tehát a külső kapcsolataiban is szükséges pozitív élményeket s értékeket teremtenie. Ily módon válik lehetségessé, hogy megőrződik, mi több, megújul a saját szerelmi viszonya.

A hallgatóság, mint az várható volt, több kérdést is feltett. A legizgalmasabb probléma az volt, hogy vajon hol kezdődik s végződik a szerelem, s megosztható-e ez az érzelem? Lehet-e például egyszerre több embert szeretni, avagy kizárólagos jelenségről van-e szó? Heves vita alakult ki, nem állítom, hogy sikerült egyezsége jutnunk.

\*

Saját óráim, szakmai találkozásaim, konzultációim, a város szellemi életének valamelyest megismerése, mind-mind megerősítette bennem azt a régi, klasszikus mondást, hogy akár akarjuk, akár nem, akár szeretjük, akár utáljuk, filozofálnunk muszáj. S hadd tegyem hozzá: ha lehet, tovább bővítve és mélyítve a filozófiai (és tudományos valamint művészeti) együttműködés formáit-módozatait a magyar, a román és a romániai magyar oktatók s kutatók között.





Gáll Ernő



*In memoriam*  
Gáldi László

Kese Katalin



Nemrég volt Gáldi László születésének kilencvenedik évfordulója. Ebből az alkalomból szeretném emléket felidézni és portréját egy új nemzedék előtt felvázolni. Azt szeretném tisztázni, hogy mennyiben termelt értéket és milyen értékeket termelt kortársai körében és kortársai számára, s hogy ezekből az értékekből mennyi a valós érték még ma is. Természetesen egy szűkre szabott tanulmánynak nem lehet célja Gáldi munkásságának részletes és kimerítő elemzése. Mégis igyekeztem életpályájáról és főbb műveiről szólni.

Senkit sem illet meg méltóbban a tudós cím, mint őt. Polihisztor volt, nyelvész (romanista és szlavista), verstan és verselmélet kiváló szakértője, világszerte ismert eminescológus, szótáríró és szótártörténet-kutató, irodalomtörténész, műfordító.

Tudományos tevékenységének köre azonban főként a román és francia nyelvtörténet, a középkori latinság, a magyar-román művelődési kapcsolatok, a szótárirodalom története és amit talán minden más előtt kell említenünk: a verstan és a stilisztika. *Funkcionális versszemlélet* című francia nyelven írt könyvét világszerte forrásmunkaként idézik.

Gáldi László (Göbl) 1910. május 23-án született Miskolcon. Középiskolai tanulmányait Désen kezdte, de édesapja, Göbl Alajos tanár áthelyezése révén már kora ifjúságában Aradra került, több nép együttélésének e jellegzetes városába. Így az ottani Római Katolikus Főgimnáziumban végzett és az érettségi vizsgát a Moise Nicoară Líceumban tette le. Tanulmányait a budapesti tudományegyetem bölcsészkarán végezte. Magyar-román-francia szakból Carlo Tagliavini és Aurélien Sauvageot irányításával szerzett szakképesítést. Egy ideig az itteni Egyetemi Könyvtárban dolgozott, majd 1932 és 1935 között állami ösztöndíjasként Párizsban tartózkodott. Paul Hazardnál és Mario Roquesnél folytatott tanulmányokat, miközben az École des Langues Orientales Vivantes főiskola nyelvi lektora volt. Széles érdeklődési köre, kiváló nyelvtudása (anyanyelvi közelségből ismert tucatnál több nyelvet) és filológiai erudíciója, valamint igen jó nyelv- és versérzéke nagymértékben segítette felfelé törő karrierjében. 28 éves korában a budapesti egyetem magántanára, 32 évesen pedig egyetemi nyilvános rendkívüli tanár lett Kolozsvárott. Közben ő helyettesítette Tamás Lajost 1940 és 1944 között Budapesten, míg az az Erdélyi Tudományos Intézet igazgatói tisztségét betöltötte. 1945 után az MTA Nyelvtudományi Intézetének Nagyszótári Osztályát vezette és a budapesti Román Filológiai Tanszék állandó külső előadója, de tanított a francia és az olasz szakon is három évtizeden keresztül.

A román filológia tárgyköréből a következő előadásokat tartotta: Bevezetés a román irodalomtörténet módszereibe, A régi román írók művei, A XIX. század román költészete, 1848 román írói, A moldvai román irodalom a XIX. században, A klasszikus román irodalom fejlődésmenete, Történelmi tárgyú román szépirodalom, Caragiale és kora, Eminescu és kora, Eminescu *Luceafărul*-ja, Szövegmagyarázat Eminescu verseihez, Magyar-román irodalmi kapcsolatok, A legújabb román irodalom, A modern román líra (Tudor Arghezi), Bevezetés a



román filológiába, A román (neolatin) nyelvek összehasonlító hangtana, Romanisztikai gyakorlatok a szóföldrajz köréből, A neolatin igeragozás rendszere, Keleti és nyugati romanizmus, A balkáni nyelvészet és nyugati romanizmus, A balkáni nyelvészet mai állása, A XVI. századi román nyelv, A XVIII. századi román nyelv, A román nyelv görög elemeinek művelődéstörténeti jelentősége, Az erdélyi román nyelvújítás, A román stílus kialakulása, Román verstani problémák a XX. századi román irodalomban, Fejezetek a leíró román mondattanból, Román nyelvgyakorlat, *Az Erdélyi iskola szótárirodalma* stb.

1942 és 1949 között az MTA levelező tagja, 1949-től haláláig (1974. február 5) pedig rendes tagja volt, 1963-ban címzetes egyetemi tanári kinevezést nyert.

Pályáját önálló versekkel kezdte; költőnek indult, majd románból készült műfordításokkal folytatta. Az Aradon eltöltött évek nemcsak a többnyelvűség, hanem az egyszerre több kultúrában való gondolkodás élményét is jelentették számára. Ott eszmélt rá Délkelet- és Keletközép-Európa fejlődési összefüggéseire, a magyar-román kapcsolatok fontosságára.

Deér Józseffel kiadta a *Magyarok és románok* című hatalmas gyűjteményes munkát, amelyet az adatanyag gazdagsága révén a magyar tudományos részletkutatás komoly alkotásaként tartanak számon (Magyar Történettudományi Intézet Évkönyve 1943, 1944. Bp., 1943-1944. Teleki Pál Tudományos Intézet). A két kötet az eseményeknek informatív jellegű bemutatására törekszik, a teljes tudományos igazság alapján, a politikai szempontokat mellőzve. A magyar hatások gazdag adatolása jellemzi a gyűjtemény nem egy tanulmányát. Az alábbiakban szeretném részletesebben ismertetni a művet.

Az első kötetben Alföldi András összefoglalja és kibővíti Dácia múltjára vonatkozó közleményeit, Deér József a magyarországi románság letelepedésének kérdésében a középkori okleveles anyag bizonyítását kiegészíti az elbeszélő kútfők tanúságtételével; Kniezsa István a helynévkutatás nyelvészeti vonatkozásait tárja fel, Makkai László többek között az erdélyi szlávtság történetét mutatja be, Mikecs László a magyar és a külföldi történetírást régóta foglalkoztató kérdésre próbál választ adni, mégpedig a csángó-eredetre, kitér a csángó-telepek szerepére a román állam és társadalom fejlődésével kapcsolatban, Jakó Zsigmond a török uralom idejét tárja eléünk, amikor a románságot már nem telepítették, hanem "főként magától települt", Berlász Jenő a középkor és a török idők agrárfejlődését, továbbá a XVIII. századi átalakulást kíséri nyomon, Malán Mihály a román antropológia azon tételeire reagál, amelyek a székelység román eredetének tanát hirdetik.

A második kötetben Elekes Lajos a középkori magyar állam és a román vajdaságok viszonyát elemzi, Benda Kálmán politikatörténeti szempontból követi nyomon az erdélyi fejedelmek és a román vajdák kapcsolatát, I. Tóth Zoltán az erdélyi román nacionalizmus kialakulását feltáró könyvének rövid kivonatát adja, Bíró Sándor a nacionalizmust hordozó román értelmiség sorsát vázolja, Lukinich Imre a diplomáciatörténet új adatainak felhasználásával az 1883-as titkos szerződéssel ismertet meg, Mikó Imre a világháború utáni éveket, Juhász István az egyházszakadással egyidős első missziós törekvésekre tér ki, Tamás Lajos tanulmányában a magyar jövevényszavakkal ismerteti meg az olvasót az első, szlávnyelvű vajdai oklevelekből kiindulva, Gáldi László két tanulmányban mutatja be a magyar és a román szellemi élet kapcsolatát, Gunda Béla a magyar szellemi élet hatásait vizsgálja, Balogh Ilona a román kulturális fölényt hangoztató állításokat veti el, Vargyas Lajos pedig Bartók és Kodály román népdalgyűjtő lendületes munkáját követő visszaesésre hívja fel a figyelmet.

Gáldi tanulmányokat közölt az *Apolló* című folyóiratban. Említést érdemel *A román irodalom tájrajzi problémái* című írása, amelyben a három nagy román kulturális szféra (Moldva, Havasalföld és Erdély) társadalmi és esztétikai szempontú különbségeit követi nyomon, továbbá *A Dunatáj nyelvi alkata, A Dunatáj irodalmi fejlődése* (1946) című tanulmánya, amelyben kulturális régióink rövid szintézisét adja.



Az *Apollo* című folyóiratban indította el Eminescu-tanulmányait is. Eminescu volt Gáldi egyik legkedveltebb témája és a legnagyobb román lírikus egész életén végigkísérte. Több írásában elemezte versművészetét, melyek közül kiemelkedik *Contribution à l'étude de la syntaxe poétique de Michel Eminescu* (Acta Linguistica, 1964. 117-133), *Les variétés expressives de l'hendécasyllabe dans la poésie de Michel Eminescu* (Acta Linguistica, 1962. 137-167), *Les Daces vus par Michel Eminescu* (Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums, Bp., 1968. 388-394.), továbbá Eminescu bevezetője (*Eminescu legszebb versei Franyó Zoltán fordításában*, Bukarest, 1968) és *Eminescu válogatott művei-hez* írt tudományos igényességű jegyzetei (Bp., Európa Könyvkiadó, 1967. 493-574.). Kereste a költő világirodalmi összefüggéseit is. Így felfedte Goethe hatását, párhuzamot vont Eminescu és Vörösmarty, Petőfi, Kölcsey és Ady költészete között, s kimutatta a *Memento mori* és Madách *Tragédiája* eszmei azonosságának több vonását.

Gáldi László Eminescuról egy monográfiát is megjelentetett Bukarestben (*Stilul poetic al lui Eminescu*, 1964), amely új szempontú vállalkozást képvisel a költő művének teljes variánsanyagát felölelő szélesebb összefüggések feltárására, művének stilisztikai és költői nyelvi elemzése alapján. Az Eminescu-mű eddigi exegéziséhez képest Gáldi új szempontot alkalmaz, a szimmetrikus vizsgálati módszert, amely lehetővé teszi a tartalom és a költői forma összefüggéseinek arányos elemzését, és ezáltal Eminescu alkotói módszerének megvilágítását. Gáldi a hangsúlyt a különböző költői formák elemzésére fekteti: a ritmus, a rímek és asszonáncok alkalmazására, az ismétlések hangulati jelentőségére, a vers zeneiségének elemeire. Könyvének legnagyobb érdeme, hogy Eminescu költői művét a román költészet egészébe ágyazva tárgyalja, lépten-nyomon kiemeli a költő újító szerepét - többek között számos klasszikus és nyugat-európai versforma, a sorátívelés és a szabad vers alkalmazásában -, s az összehasonlító módszer segítségével kitekintést ad szélesebb körű világirodalmi összefüggésekre és hatásokra egyaránt. Éppen ezért könyve fontos helyet foglal el az Eminescura vonatkozó irodalomban, jelentős forrásműként tekinthető Eminescu stílusának tanulmányozásában, s mint ilyen méltán érdemelte ki a román kritika elismerését.

Gáldi László több tanulmányában foglalkozott a román verstan problémáival: *A román verstörténet korszakai* (Filológiai Közlöny, 1960. 139-172., 323-367.) és ennek bővített francia nyelvű változatában *Esguise d'une histoire de la versification roumaine* (Studia Romanica Universitatis Debreceniensis de Ludovic Kossuth nominate, Series Linguistica, 1964. 163). *Le vers est-il libre? Réflexions sur la versification de Lucian Blaga* (Omagiu lui A. Rosetti, București, 1965. 265-270.) *Anotimpurile lui Alecsandri* (Limba și literatură moldovenească, 1969. 3.) és *Iancu Văcărescu halálának százéves évfordulójára* (Filológiai Közlöny, 1963. 428-430.) című írásában. Néhány könyvet is írt e vonatkozásban: *Introducere în istoria versului românesc* (1971), amely román részről a legszebb kritikát kapta, továbbá *Contributions à l'histoire de la versification roumaine. La prosodie de Lucian Blaga* (1972) és *Introducere în stilistica literară a limbii române* (1976) címmel. *Introducere în istoria versului românesc* (Bevezetés a román vers történetébe) című munkája a XVII. századtól a második világháborúig öleli fel a román vers történetét, legfontosabb jelenségeit. A szerző megírása közben azt a célt tűzte maga elé, hogy elősegítse a román vers titkainak alapos megértését. Egész művét a román folklór iránti mély szeretet hatja át, mivel meggyőződése volt, hogy nincs román költő, akinek versírás közben, bármilyen formát választott is, gyermekkorából ne csengtek volna a fülében ismert népdalemlékek, és ne játszottak volna döntő szerepet formai és nyelvi eszközeinek megválasztásában.

Gáldi László sokat tett a magyar verstantudomány korszerűsítése érdekében is. Kutatásait az idevágó szakirodalom hagyományaira építve kezdte meg, figyelembe véve Horváth János rendszerét, valamint Németh László és Vargyas Lajos modernizálódásra irányuló problémafölvetéseit.



Szakembereink érdemül tudják be, hogy már korai műveiben megkülönböztette a metrumot a ritmustól, s ő maga inkább a metrikával foglalkozott. Meghatározó szerepet játszott a funkcionális verstan, e nagy jövőjű tudományágazat a kiépítésében. Legnagyobb költőink (Csokonai, Petőfi, Arany, József Attila) vallomásaihoz és költői gyakorlatához híven, a magyar nyelv lehetőségeinek megfelelően a metrikai leírásokban mindig kettős, időmértékes és hangsúlyos nyomatékrendszerrel vizsgált. Ezen az alapon dolgozott ki egy újszerű, megbízható metrikai rendszert. *Ismerjük meg a versformákat* (1962) című könyvében a szélesebb olvasóközönséghez szól, alapvető ismereteket közöl és egyúttal újat is nyújt azoknak, akik némi ismeretekkel már rendelkeznek; a magyar nyelvben lehetséges három versrendszert nem egymástól elválasztva, hanem összefonódásukban kutatja.

Magyar nyelvű és tárgyú verstani tanulmányai közül maradandó építőkövei a történeti magyar verstannak: *Vers és nyelv a reformkorban*, amely Pais Dezső akadémikus szerkesztésében a *Nyelvünk a reformkorban* című kötetben jelent meg 1955-ben és amelyben a reformkor nyelvét a költői formák oldaláról közelíti meg, összefüggésekre mutat rá a versformák gazdagodása, csiszolódása és a kor nyelvfeljődési tendenciái között. Nyomon követi a korszak költészetére jellemző szavak szerepét, versforma- és variáns elemzésekkel világítja meg a Vörösmarty, Petőfi és Arany, valamint: *Szenczi Molnár Albert Zsoltárverse* (1958), *Jegyzetek Petőfi jambikus versformáiról (a Tanulmányok Petőfiről)* című kötetben látott napvilágot 1962-ben) és *Egy kiállítás képei* (Nyelvőr, 1961) című írását, amelyben Tóth Árpád verskéziratait elemezve próbálja megközelíteni a vers geneziséit.

Gáldi Lászlót páratlan nyelvtudása és művészi fogékonysága képessé tette arra, hogy a román mellett más idegennyelvű (francia, olasz) stilisztikákat írjon, költői stílusokat elemezzon, verstani kutatásokat végezzen az említett nyelveken kívül az oroszban, az újjörögben és a finn-ugor nyelvekben. Elméleti jelentőségű verstani munkái franciául jelentek meg: *Le mètre et le rythme* (Paris, 1937), *Essai d'une interprétation fonctionnelle du vers* (A Lingu. 1953), *Précis de stylistique française* (Bp., 1967), de említést érdemelnek *Leopardi poétikája, Bevezetés az olasz stilisztikába, Az orosz vers funkcionális problémái, Lermontov költői mondattana, Az újjörög verstörténet, A hangsúly változatossága az orosz versben, A szamojéd sámánének versszerkezete, Latin és újlatin verstani kutatások és egyéb írásai*. Ezek általában népszerűsítő jellegűek.

A lexikográfia is Gáldi kutatási területei közé tartozott. A szótárírás történetéből választotta úgy egyetemi doktori értekezésének (*A magyar szótáriróadalom hatása a románra, Nyelvtudományi Közlemények*, 1932), mind 20 évvel később az akadémiai doktori fokozat elnyerésére készített disszertációjának a tárgyát (*A magyar szótáriróadalom a felvilágosodás korában és a reformkorban*, 1957). A nyelvészek ez utóbbit tekintik főművének, de igényt tartanak erre az irodalomtörténészek is. A nemzeti nyelv kialakulása szempontjából döntő fontosságú hat évtized (1779-1838) szótárait elemzi.

A negyvenes években kiadta Sámuel Micu kéziratban maradt román-latin szótárát, amely a XVIII. századi erdélyi soknyelvűségre és a román nyelv kialakulására egyaránt fényt vet.

Gyakorlati szótárírói tevékenységének egyik fő dokumentuma a Hadrovics Lászlóval együtt szerkesztett és a köztudatba "Gáldi-Hadrovics" néven közismertté vált, közép és kis formájában 1951-től több kiadásban, milliós példányszámban megjelent *Magyar-orosz és Orosz-magyar szótár*. Emellett még *Spanyol-magyar és Magyar-spanyol szótár-t* (1958) szerkesztett. Legnagyobb szótárszerkesztői megbízatása azonban az Akadémiai Nagyszótár elkészítésére szólt. Az Akadémia még a múlt század végén tervebe vette egy olyan nagy terjedelmű szótár megalkotását, amely értelmező, nyelvtörténeti, etimológiai és tájszótár is egyben. Az anyaggyűjtés meg is indult és a második világháborúig már több millió cédula összegyűlt. 1952-től Gáldi Lászlóra hárult az a feladat, hogy a hatalmas anyagból szótárt szerkesszen. Az anyagrendezés, a gyűjtések kiegészítésével párhuzamosan tervet készített a kiadásra és 1957-ben Wacha Imrével, s közvettette a próbacikkeket. Kiadásra ugyan nem került sor, de anyagát



felhasználták *A magyar nyelv értelmező szótára* és *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* készítésénél. Ugyancsak Gáldi irányította a Nagyszótár fiókvállalkozásaként indult *Petőfi-szótár* szerkesztését, a II. kötet szerkesztése közben halt meg.

Előadást tartott az írói szótárak kérdéséről is, és ezáltal lehetővé tette ennek a műfajnak elméleti megalapozását Magyarországon.

Névkutatásainak tárgya a magyarországi újlatin tulajdonnév-állomány. Főbb tanulmányai ebben a tárgykörben: *Noms de lieux d'origine romane en Hongrie, Paele: Pest XV. századi francia neve, Névtudományunk és a romanisztika*.

A tudománytörténetet gazdagította többek között a következő tanulmányaival: *Contributions a l'étude des lexiques latro-hongrois du moyen âge* (1938), *Sur quelques pionniers des rapprochements étymologiques slavo-hongrois* (1955) és *De Gyarmathi á Miklosich* (1956).

Gáldi László tehát igen sokoldalú magyar tudós volt, hazánk egyik legjobb olasz, francia, spanyol és román szakértője, aki a szláv világtól sem állott messze, amint azt a szófiai szlavista kongresszuson Lermontov sajátos prozódiajéről tartott előadása is alátámasztotta. Komparatistaként is jellemezhető, ha *Erdély mint az európai hatások közvetítője* (1941) és *A magyar nyelv Kelet és Nyugat között* (1943) című írásaiban fellelhető összehasonlítási, hídépítő szándékára gondolunk, amely aztán egyre jobban elvezet a szomszéd irodalmak iránti érdeklődéshez (*A nyelvújítás Közép- és Kelet-Európában*).

18 éves korától műfordítóként is tevékenykedett. 1928-ban jelent meg Aradon első kis műfordítás-kötete román és francia költőktől. Egész pályája során fordított román költőket, Alecsandrit, Arghezit, Blagát, Eftimiut, Eminescut, Fundoianut, Gogat, Isacot, Macedonskit, Pillatot, Vlahutát. A prózai művek közül Rebreanu *Lázadása* és Ionel Teodoreanu regényei vonzották. Nemcsak fordította őket, hanem Teodoreanuról tanulmányt is írt 1937-ben. Részt vett a Domokos Sámuel szerkesztésében megjelent Arghezi-, Pillat- és Blaga-kötetek fordításában. Különösképpen Blaga foglalkoztatta, akiről - mint egyik alkalommal vallotta - sok mindent megtudott leánya, Dorli Blaga megértő segítsége révén. Jelentősek Petőfi és József Attila műfordításainak szentelt vizsgálódásai is, valamint *A magyar Baudelaire fordítások* című tanulmánya.

Gáldi a Nagyvilág állandó munkatára, az Európa Könyvkiadó külső lektora volt.

Tematikájának gazdagságát még néhány címmel jellemezhetjük: *Jegyzetek a párizsi magyarság nyelvéllapotáról* (1935), *Le romanisme Transdanubien* (1937), *Les mots d'origine néo-grecque en roumain* *Zt, l'épouge des phanariotes* (1939), *Nyelvkarakterológia és hangszimbólika* (1940), *Az erdélyi román nyelvújítás* (1943), *La culture hongroise en Transylvanie* (1944), *S. Micu-Klein román-latin szótára* (1944), *A magyar tárgyrag eredetéhez* (1957), *A szlavisztikai jövevényszó-kutatás néhány problémája* (1958).

A román kultúra iránti érdeklődése révén nemcsak rámutatott a "hídverés" szükségességére és nemes voltára, de meg is volt benne a felkészültség, a kellő tudás ahhoz, hogy újat és maradandót tudjon alkotni, s ebben a vonatkozásban nem is annyira az a kérdés, hogy ki lép helyébe, hanem hogy lép-e valaki olyan, akit mind a két irányban ugyanaz a tudományos felkészültség és tudományos hűség hevít.



## Universul copilăriei și al adolescenței în operele scriitorilor români din Ungaria (Privire generală)

Lucreția Șipoș Fluieraș

În spațiul dintre "jucării și lume, în locul acela care a fost creat dintru-începuturi pentru fapta pură"<sup>1</sup>, copilăria cu universul ei inefabil și adolescența, se situează, cu opere de excepție, creatorii români din Ungaria: Ilie Ivănuș, Lucia Borza, Lucian Magdu, Alexandru Hoțopan, Ana Varga și creatoarele din noul val, poeta Maria Berényi și prozatoarea Ana Hoțopan - o pleiadă de creatori care și-au pus talentul în slujba celor mici și a adolescenților, poetizând cele două universuri sau redând realitatea cu durerile vârstei copilăriei.

Urmărim, așadar, în modestul nostru studiu, cum este reflectată copilăria fericită și nefericită, chipul mamei, al bunicilor în atmosfera caldă și binefăcătoare a familiei, sentimentul desprinderii de copilărie și de satul natal "mirifica cetate"<sup>2</sup>, universul grădiniței - ca spațiu al fericirii preșcolarilor, lumea necuvântătoarelor, natura și perioada adolescenței cu poezia închinată dragostei - un univers al tuturor vârstelor vieții, dar ardent trăit la vârsta adolescenței, cu continuitate fericită, pe alocuri, în universul intim al căsniciei al celor care și-au împletit destinul din iubire tainică și apoi mărturisită, cu roadele ei "copiii, rodul intimei iubiri".<sup>3</sup>

Ilie Ivănuș (1913-1999)- creator român de primă mărime în istoria literaturii române din Ungaria, talent autentic, timorat de copilăria copilului "din flori", o copilărie nefericită care-l implică puternic, afectiv, aproape "complice" în suferințele mamei "pentru păcatul din fetie", dar și în suferințele tacite și înăbușite, explică statutul copilului fără tată ca fiind un dat al destinului, al voinței divine "Poate, Dumnezeu a vrut așa" **CVioara cu cinci strune** pag. 17).

Acolo "acasă, în cocioaba mică" s-au plămădit în ființa copilului marile suferințe purtate - rar cu resemnare - de-a lungul vieții, suferințe pentru al căror remediu a fost "împărăția cu mult soare" - lectura cărților, singura capabilă a-i da "aripi zburătoare".

Plecat la numai doisprezece ani de-acasă, din Alămorul copilăriei, va simți marea povară a copilului fără tată - o durere existențială aproape continuă, un complex trăit până la adânci bătrânețe. Din această suferință profundă și perpetuă își trage seva întreaga creație ivănușiană în versuri și în proză.

După ce copilăria lui și durerea mamei "muiată-n dor și jale" au fost "Un film întunecat" eternă tragedie (**Destin de mamă**), **chipul mamei** se luminează, capătă strălucire aparte în versuri simple și emoționante. Durerea lor comună este transformată într-un cânt sublim închinat mamei cu cei șase feciori, frați pe linie maternă. Pentru viitorime, chipul mamei în viziunea poetică a lui Ilie Ivănuș, este sacrificat, deoarece Ea, mama, a dat naștere unei generații care-a pornit "asemenea fluviilor ce se-nlănțuie din albie-n albie" (**Destin de mamă**).

În spațiul rustic, transilvănean, acolo-i **lumea viselor** copilăriei. În toate anotimpurile anului, sufletul sensibil al poetului se simte chemat de natură și belșugul ei floral. Creatorului îi place să se "copilărească": Poemul "**Vioarele**" este consacrat copilăriei și anotimpului fericit sub aspectul bogăției florale cu miresme îmbătătoare: "De câte ori vă întâlnesc în suflet mi se retrezesc anii atât de scumpi mie: trecuta-mi copilărie!...**Vioarele albastrele solii amintirii mele** ... Și ce tainică chemare! făcu să zâmbești în soare.

Toate elementele vitale existenței noastre cotidiene - apa, cerul, câmpiile, codrul, norii și florile sunt prezente în poezia lui Ilie Ivănuș. Alături, "violetele negre" simbolizează existența tristă a adolescentului hoinar pe cărările vieții incerte, în căutarea dragostei mari și adevărate, a iubirii pentru care simte o mare chemare.



"Mă năpădesc amintiri răsărite subit din negura trecutului îndepărtat...vin stoluri și mă copleșec" mărturisește prozatorul. Ajuns în satul copilăriei, maturul se simte iar de nouă-zece ani, copilul din noaptea de demult "îmbălsămat de mirosul ierburilor și al florilor de câmp". Doar natura și farmecul ei îl desprind de suferințele vieții. Amintirea vânătorii de ciocârlii, cu Zaharia și Onu îi umple sufletul de bucurie, iar satul natal devine scăldat în lumină, în văpaia lunii. Ciocârlile, "solii raiului", au menirea de a cânta frumusețea cerului. Scrisul lui Ilie Ivănuș este populat cu toate vietățile cerului, este plin de mișcare și pus în legătură directă cu copilăria lui, cu frumusețea împrejurimilor satului natal, Alămorul, așezat "sub cer de stele" și luminat de "miraculoasa" lună.

Anotimpul iernii este cel al poveștilor pentru copii. Cei mari - părinți și vecini, adunați la șezătoare, spun povești despre ciobanii alămoreni ajunși pe lângă turmele boierilor dobrogeni. Casa alămorenilor, adunați în ceasurile nopții, devine asemenea "hanului Ancuței", loc în care micii ascultători au exemple de hărnicie și bărbăție ale oierilor sibieni - înaintașii prozatorului pe linie maternă.

**Universul tânărului adolescent**, îndrăgostit de Anișoara - Anuska - și neîmplinirea marii iubiri-, este ilustrat în memorabile pagini de proză scurtă, intitulată **Pe urmele amintirilor**. Personajul nuvelei este Andrei Aluniș. După treizeci de ani, se întoarce în orașul de pe Bega, Timișoara - orașul amintirilor, al dragostei pasionale pentru singura ființă întâlnită într-o toamnă "pe alea sufletului" său. Nuvela are un pronunțat caracter autobiografic: în orașul tinereții prozatorului, acesta a cunoscut bucuriile iubirii platonice și bucuriile creației primelor nuvele "proaspete și pline de culori ca florile câmpului" (**Pe urmele amintirilor**). Andrei Aluniș are doar șansa de a fi publicat, nu și norocul de a i se împlini visul de iubire pentru Anuska-Anișoara, servitoare în casa familiei Kardos. Anișoara rămâne o mare iubire de-a lungul întregii vieți, o iubire neîmplinită și tocmai de aceea atât de puternică. Cu certitudine că visul lui Andrei de a deveni un scriitor celebru - asemenea lui Maxim Gorki, și marea ambiție de a avea un rost existențial temeinic și solid, l-a împiedicat să-și realizeze visul matrimonial cu Anișoara. Revederea cu Anișoara după treizeci de ani este un prilej de rememorare a clipei grele de pe front, când, înainte de atac, privirea fotografiei iubitei îi dădea puteri miraculoase. Întrebările firești privind eșecul iubirii în viață sunt cuprinse într-un monolog interior emoționant. Răspunsurile pornesc din "sufletul ascuns" al lui Andrei Aluniș: "Nu viața te-a înșelat, tu te-ai amăgit cu iluzii că-ți vei vedea iubita și orașul așa cum l-ai lăsat. Uți că pe lume totul se schimbă, nimic nu-i etern" (**Pe urmele amintirilor**).

Proza lui Ilie Ivănuș este simplă, dar captivantă. Se citește ușor și are fiorul marilor scrieri despre dragoste și avatarurile ei. Amintirile soldatului luptător în cel de-al doilea război mondial sunt consemnate cu arta marelui prozator. În poemul **Folclor**, natura nocturnă este surprinsă în tăcerea ei tainică, doar ușurel, când vietățile pădurii au adormit, se aud șoaptele frunzelor, iar călătorul întârziat cântă o doină trăgănată. Și pădurea vecină cu dealul, și valea, și norul, și cerul, toate se-mpletesc în farmecul nopții transilvane, în cântecul ciobănesc de care cel mai mult "pădurea este-nfiorată", fiindcă dealul este martorul de veacuri al cântecului ciobănesc, "al dorului sufletului lor". Cântecul ciobanului transilvănean este cântarea de veacuri a întregii vieți pastorale, a doinirii doinelor "dulci ca mierea de albine".

Poemul **Folclor** este o cântare de veacuri pentru veacurile ce vor să vină, este cântarea cântării acestui izvor **Folclorul**, ce curge atât de frumos în poezia lui Ilie Ivănuș Poetul, "etern visător", dedică femeilor pe toate "strunele viorii lui" imnuri de laudă, le divinizează ca mame, ca iubite și ca femei rezistente vicisitudinilor vieții. În poeziile **Steaua mea** și **Cântec fără ecou**, poetul reflectă asupra destinului creației lui în contextul prezentului și al viitorului incert sub aspectul receptării **Universul copiilor de la grădinițele bilingve** din Ungaria ocupă un loc aparte în creația poetului Ilie Ivănuș. În volumul **Vioara cu cinci strune** ne întâmpină o mică "mireasă" de tre ani, într-o zi caldă și senină la grădiniță, unde băieți și fete se joacă fiecare după propria-i imaginație. Jocul lor este specific anișorilor.



Eva, "mireasa" de trei ani , îi mărturisește îngrijitoarei că are un mire, tot atât de mic ca ea: "La îngrijitoare, / iat-o fată mică / trei ani dacă are-, / vorbind fără frică / Cum că ea-i mireasă... "Mire Nicu-mi este"-zice serioasă / și se alipește de un băiat mic, / pe deplin convinsă / că-i cel mai voinic / și că ea-i mireasă". Din comportamentul naiv al fetei, educatoarea înțelege că copilăria este pentru cei doi "ca două magnețe / farmec, poezie"/. (**Vioara cu cinci strune** -pag. 90-91 )

Iată că poetul "se copilărește", aducând copiii în poezie cu visul matrimonial care se înfiripă încă de la grădiniță. **Floricuța din Micherechi** este "mititică și sfioasă", foarte bună recitatoare, crește ca din apă și visează să devină învățătoare.

**Anița la grădiniță** este poezia adaptării cu mediul colectivității preșcolare, în care fetița de trei ani devine prietenoasă cu toate colegile "brunete și bălaie", este isteță și "a făcut un pas spre viață..." Volumul cuprinde multe poezii adecvate preșcolarilor și școlarilor - ca experiențe de viață necesare devenirii lor sociale.

Poezia și proza lui Ilie Ivănuș sunt de certă valoare artistică și literară. Ar trebuie să ajungă în universul de lectură al generațiilor de preșcolari, școlari și al adolescenților nu numai pentru frumusețea lor, dar și pentru valențele instructiv-educative și formative ale întregii lui creații. Cu cât mai repede cu atât mai bine pentru limba și cultura română din acest peisaj geografic

### Bibliografie și Note:

1. Reiner Maria Rilke, **In :Antologie de literatură universală**, Ed. Didactică si Pedagogică, Bucuresti, 1998.
2. Lucian Magdu- **Confesiune**, Editura "Dunărea"-Editura Didactică (TK.) Budapest, 1991.
3. Alexandru Hoțopan- **Din rădăcini comune (Poezii 1991-1992)**, Giul, 1998, pag 11.
4. Ilie Ivănuș-„Budapest **Vioara cu cinci strune**, Tk. Budapest, 1977.
5. Ilie Ivănuș- **Dincolo de orizont-Nuvele originale și traduceri**, Editura Didactică, Budapesta, 1981.
6. Ilie Ivănuș-**Lumea viselor**, TK. Budapesta-1991.



## Minőségre hangoló képzési program háttere és kipróbálásának néhány tapasztalata<sup>1</sup>

Dr. Farkas Olga

Előadásomban négy témakört fogok kifejteni. Elsőként a téma aktualitását ismertetem. Másodikként a Minőségre hangoló elnevezésű képzési program megszületésének az előzményeit mutatom be. Harmadikként a program kipróbálásának a tapasztalatairól adok áttekintést. Végül a közoktatás minőségfejlesztése iránt érdeklődők számára ajánlásokat fogalmazok meg a tapasztalatok tükrében.

### I. A téma aktualitása:

#### 1. Törvényi elvárások

Az 1993. évi LXXIX. közoktatási törvény 1999. évi LXVIII. módosítása a előírja, hogy az iskola pedagógiai programja meghatározza az iskola nevelési programját, ennek keretén belül a személyiség- és a közösségfejlesztéssel kapcsolatos feladatokat, az iskolában folyó nevelő-oktató munka ellenőrzési, értékelési, minőségbiztosítási rendszerét. (48 § (1) a). Az alapelvek között szerepel, hogy a gyermekközösség, a tanulóközösség kialakítása, fejlesztése során a szülők közösségével együttműködve végzi nevelő oktató munkáját. (2 § (4) b). A pedagógus egyik alapvető feladata, hogy a gyermek, a tanuló életkorának, fejlettségének figyelembevételével elsajátíttassa a közösségi együttműködés magatartási szabályait, és törekedjék azok betartására. (19 § (7) e)

A törvényi előírásokból az alábbi kulcsfogalmakat emeljük ki: *személyiségfejlesztés, közösségfejlesztés, együttműködés, minőségbiztosítás*. Az előadás mondanivalója ezekre a kulcsfogalmakra épül. A fogalmak egymást feltételezik, kölcsönhatásban vannak egymással. A későbbiekben a minőségbiztosítás kifejezést nem fogjuk használni, helyette minőségfejlesztésről<sup>2</sup> esik szó. A kifejtett pedagógiai tevékenységünk a tanárképzés- és továbbképzés területére vonatkozik, munkánk a tanárjelöltek, a tanárok személyiségfejlesztésére irányul. Induló tételként megfogalmazhatjuk, hogy az ilyen irányú munkában eredményesebb lehet az a tanár, aki maga is érett személyiség. Úgy véljük, a személyiségfejlesztés, a közösségfejlesztés, az együttműködés teljesülése a minőség javulását eredményezheti. Pedagógiai Műhelyünk a minőségfejlesztést a személyiségfejlesztésen keresztül tartja ajánlatosnak.

#### 2. Új személyiségideál – új képességekkel

A rendszerváltás utáni években számottevő változások történtek az iskolák életében. A változások között szerepel például az, hogy jelentős *döntések* helyi szintre kerültek. Az intézmények felé több irányból új típusú elvárások fogalmazódnak meg. Felerősödött az iskolák *szolgáltatói* jellege, gyakran egzisztenciális kérdéssé válik a mikro- és makroszintű társadalmi kihívásokra való gyors reagálás képessége. A tantestületek az elvárások ismeretében *maguk* fogalmazzák meg a nevelési *céljaikat*, s maguk alkotják meg a céljaik megvalósulását garantáló *pedagógiai programjukat*.

*Az áttekinthetőség igényével az alábbiakban táblázatban foglaltuk össze, hogy az iskolákkal szembeni elvárások teljesítése első megközelítésből a tantestület részéről milyen*



**képességeket feltételez. A képesség fogalmának meghatározásakor támpontként a Pedagógia Lexikon megfogalmazása szolgált.**

A képesség a pedagógia és a pszichológia tudományágban többféle értelmezésben is előfordul. A képesség különböző értelmezései megegyeznek abban, hogy a képességet az egyén pszichikus tulajdonságának tekintik, ami valamilyen tevékenység gyakorlása révén fejlődik ki, és a tevékenység végzésében nyilvánul meg.

1. táblázat: Új elvárások – új képességek

|   | Az iskolával szembeni új elvárások                                                                                              | Az új elvárások megvalósulásához szükséges néhány személyes képesség                                                                                                                 |
|---|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | Helyi önmeghatározás,<br>Helyi szintű döntések.                                                                                 | Sztereotípiák átépítése.<br>Autonómia.<br>Önfegyelem.<br>Felelős döntés.                                                                                                             |
| 2 | Többszempontú igények feltárása, értelmezése, értékelése.<br>Szakmai alapú reagálás.                                            | Másokra való figyelés.<br>Empátia.<br>A döntés következményeiért felelősségvállalás: mit vállalok fel és mit utasítok vissza.<br>Egyensúly megtartása.                               |
| 3 | Az elvárások ismeretében önmeghatározás                                                                                         | Helyi „küldetéstudat”.<br>Érzelmi azonosulás, elköteleződés.                                                                                                                         |
| 4 | Célok megalkotása                                                                                                               | Mások elképzeléseinek a megismerésére való törekvés.<br>Mások figyelmes meghallgatása.<br>Saját álláspont átértékelése.<br>Döntés konszenzussal.<br>Teljesíthető célok felvállalása. |
| 5 | Célhoz rendelt pedagógiai program megalkotása                                                                                   | Szakértelem.<br>A konszenzusfolyamatban kialakuló konfliktusok kreatív kezelése.<br>Team-munka.<br>Team-építés.<br>Alkotóképesség.                                                   |
| 6 | A program megvalósítása                                                                                                         | Feladatorientált cselekvés.<br>Szabályok betartása.<br>Együttműködés.                                                                                                                |
| 7 | Folyamatos fejlesztés.<br>Önértékelés.<br>Felelősségvállalás személyes és szervezeti szinten. Visszajelzések adása és fogadása. | Önismeret.<br>Fejlesztésközpontú szemlélet.<br>„Belső fókusz”.<br>A visszajelzések konstruktív építési lehetőségként való értelmezése.                                               |

A műhelyprogram megalkotásának folyamatában fő kérdés volt számunkra, hogyan tudjuk segíteni az iskolákat, hogy a feljuk irányuló elvárásoknak eleget tudjanak tenni. Pedagógiai szempontból módszertani problémával állunk szemben, a kérdés az, hogy milyen módon készítjük fel a tanárjelölteket, gyakorló pedagógusokat az új típusú feladataik ellátására.



## II. Előzmények

A műhelyprogram megalkotásának előzményei között négy összetevő szerepel. Az első összetevő a gyakorlati felkészülésünk, a második komponens a korábbi műhelymunkák vezetése során szerzett tapasztalataink rendszerezése és későbbi integrációja, harmadikként említhetjük a meglévő elméleti tudásunk súlypontosítását, s végül az empirikus vizsgálataink zárják a sort.

### 1. A program megalkotásának az előzményei

#### Gyakorlati felkészülés

1986-1998-ig több személyiség- és képességfejlesztő tréningprogramon vettünk részt azzal a céllal, hogy saját személyiségünk fejlődjön. A kurzusokon különböző szellemi irányzatokat képviselő nemzetközi hírű trénerektől személyes munkakapcsolatban tanulhattunk. Főbb mestereink között tartjuk számon Carl Rogerst, Klein Sándort, Gábor Annát, Kathleen Bursont, Richard Colent, Frank D. Gardellat, Susanna Evesont és Kende B. Hannát, akik a tanári képességeink fejlődésében meghatározó szerepet játszottak. Mint a programokon résztvevő hallgatók átértékeltük, ennek során megértettük a sajátélményű tanulás lényegét és a csoportfolyamatok nevelési lehetőségeit. A foglalkozások ösztönözték a tudatos pedagógiai és pszichológiai alapo zású szemléletünk formálódását. A tréningprogramokon jártasságot szereztünk a tanulást segítő légkör kialakításában, fejlődött az empátiás készségünk, képessé váltunk együttműködni a társainkkal. A kurzusok alapot jelentettek ahhoz, hogy későbbi munkánk során műhelyfoglalkozásokat biztonsággal vezethessünk.

#### Műhelymunkák rendszerezése

1995-2000-ig gyakorló pedagógusoknak, főiskolai hallgatóknak számos képző- és továbbképző műhelyprogramot szerveztünk. A foglalkozások vezetése során készséget szereztünk abban, hogy pedagógiai és pszichológiai törvényszerűségek ismeretében miként serkenthetjük a közösségépítés folyamatát, az emberek közötti kommunikációt és együttműködést, a demokratikus attitűdök érvényesülését. Ezúttal a célunk mások képességfejlődésének a serkentése volt. A képzési programokat eltérő tartalommal szerveztük, de a tanulás ösztönzése azonos szemléleti alapra épült. A műhelyfoglalkozások során olyan tanulási feltételeket teremtettünk, ahol az emberek legjobb tulajdonságai kerülhettek a felszínre. Fontosnak tartottuk azt, hogy ezeket a pozitív személyiségjellemzőket megerősítsük. Hangsúlyt kapott a belső erő kifejlesztése, a belső energiák mozgósítása.

Tapasztalatainkat abból a szempontból rendszereztük, hogy melyek voltak azok a konkrét módszertani megoldások, amelyek alkalmazása az új elvárások érvényesülését segítheti. Számba vettük a gyakorlat próbáját ismételt kiálló megközelítési módokat, és újszerű kombinációkba rendeztük azokat. Például a gyakorlat próbáját többszörösen kiállta az a mód, ahogy egy programot indítunk. Általánossá vált, hogy közvetlenül a foglalkozás elején csoportszabályokat alkotunk, alapelveket fektetünk le, amelyeket a kurzus egész ideje alatt betartunk.

#### Meglévő elméleti ismeretanyag súlypontosítása

A meglévő elméleti tudásunkból számba vettük azokat a pedagógiai és pszichológiai irányzatokat, megközelítési módokat, amelyekről úgy gondoltuk, hogy hasznos lehet egy minőségfejlesztést célzó programkínálat megalkotásakor.



A tréningprogramok élményeinek kognitív feldolgozását segítő, korábban tanulmányozott irodalmakat elméleti keretként használtuk fel. A különböző szellemi irányzatokhoz természetszerűleg eltérő elméleti hátttereket ismertünk meg. Az elméleti ismeretanyagot súlypontosztuk aszerint, hogy mely tételek alkalmazása vinne bennünket közelebb a célunkhoz. Az elméletileg megalapozott válaszlehetőségek megalkotásakor az elmélet és a gyakorlat egyensúlyára törekedtünk. A programalkotás során az elérendő célunkhoz kerestük a bizonyított elméleti tételeket, így azok a kész programban egy sajátos kombinációban szerepeltek.

### Empirikus vizsgálat

A programalkotás negyedik elemeként az empirikus vizsgálataink eredményeit használtuk fel. Két, egymással összefüggő vizsgálatot végeztünk. Mindkét esetben a globális céljunk a szóban forgó programkínálat kidolgozása volt. Az áttekinthetőség igényével az empirikus vizsgálatok főbb jellemzőit táblázatban foglaltuk össze.

2. táblázat: Képzési szükségletek és lehetőségek feltárása

| Kutatási időszak       | 1998/99-s tanév<br>II. félév                                                                                                  | 1999/2000-s tanév<br>I. félév                                                                                                                               |
|------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Célcsoport             | Szakképző Intézményekben<br>tanító tanárok                                                                                    | Alap- és másoddiploma<br>levelező hallgatók                                                                                                                 |
| Statisztikai<br>adatok | Főként a Dél-alföldi régióból<br>38 intézmény, 20 városból.                                                                   | 10 kurzus<br>282 fő<br>80 munkaóra                                                                                                                          |
| Részcél                | Képzési szükséglet feltárása.                                                                                                 | Elméleti feltevés <sup>3</sup><br>gyakorlati kontrollja.<br>Szempont: emberi<br>tényezők.                                                                   |
| Módszer                | Tartalomelemzés: Képzési<br>tapasztalatim című esszé.<br>Szempont: a képzésen<br>elsajátított ismeretek<br>hasznosíthatósága. | Megfigyelés,<br>Jegyzőkönyvvezetés és<br>elemzés.                                                                                                           |
| Eredmény               | Gyakorlatorientált képzési<br>igény megfogalmazása.                                                                           | Szembesülés:<br>az elvárások teljesítését<br>feltételező képességek nem<br>manifesztálódtak. A<br>programtervezet tartalmi és<br>módszertani újragondolása. |
| Következtetés          | Az intézményekben központi<br>kérdés az aktuálisan megoldandó<br>feladat: a minőségüggyel<br>kapcsolatos teendők ellátása.    | Az elvárások teljesítésének<br>az előfeltétele az elvárások<br>teljesítését lehetővé tevő<br>képességek célirányos<br>fejlesztése.                          |
| Hasznosíthatóság       | Képzési programtervezet<br>jellemzőinek pontosítása.                                                                          | Adekvátabb képzési<br>programtervezet kidolgozása.                                                                                                          |



## 2. Módszertani problémák megfogalmazása

Korábbi képzési tapasztalataink és az új típusú elvárások teljesítésének feltételeként jelentkező új képességek számbavétele alapján megoldandó módszertani problémákat foglalmaztunk meg. Pedagógiai szempontból a következő kihívásokra kerestük a válaszlehetőségeket.

(a) A „vevőközpontú”, a „vevőorientált”, a „partnerközpontú” gondolkodás serkentése. A szakmai szempontok és a többszemponutú elvárásokra történő reagálás egyensúlyának a megteremtése.

(b) Felkészítés és felkészülés a „belülről” kibontott célok megalkotására, a helyi önmeghatározásra.

(c) Az alapelvek mentén a tantestületben mutatkozó többféle megközelítési mód integrációja. A többféle megközelítési mód előnyként való értelmezése és a szervezet gazdagítására történő felhasználása. Egységes szervezeti minőségkultúra megalkotása és stabilizálása.

(d) Az együttműködés képességének a kifejlesztése. Elméletben jól ismert tételek gyakorlati alkalmazásának a serkentése. A tudott és ismert erkölcsi normák, szabályok betartatásának a módja.

(e) Az önértékelés képességének a kiépítése, a folyamat serkentése, az önértékelés gyakorlatának általánosabbá tétele. A visszajelzések adása és fogadása oly módon, hogy az egyén fejlődését szolgálja.

Megfogalmazódott bennünk, hogy a legfőbb teendők a tanárjelöltek, gyakorló pedagógusok szembesítése a képességfejlesztés szükségességével és lehetőségével, valamint a személyes fejlődés igényének a felkeltése. A kihívásokra történő sikeres válaszadás egyfajta módszertani megújulást követel. A következőkben kifejtett – immár megalkotott – műhelyprogram a kihívások válaszlehetőségei között egyfajta válasz lehet.

## III. A Minőségre hangoló műhelyprogram

### 1. A foglalkozás főbb sajátosságai

Cél: A mindennapok pedagógiai gyakorlatában érzékelhető, konkrét viselkedésszinten tapasztalható minőségi változások serkentése.

Alapelvek:

Kiindulási alap az adott milió. Helyi körülmények között a rendelkezésre álló idő alatt a legjobb teljesítményre törekvés.

Képességfejlesztésen keresztül történő minőségfejlesztés.

A „személyes minőség” javításával a „minőségi szervezet” kialakításának a serkentése.

A műhelyfoglalkozást vezetők viselkedéskultúrájában megjelenik az általuk közvetített eszmerendszer.

Tartalmi jellemzők:

Minőségi alapfogalmak.

A személyes minőség értelmezése, a személyes minőség mutatói.

A személyes minőség és a minőségi szervezet közötti összefüggés. A minőségi szervezet mutatói.

Tartalmi előrehaladás az ülések utáni visszajelzések függvényében.

Válogatás a minőségirodalomból az aktuális szinthez illeszkedően.

Módszertani sajátosságok:

Inkább szemlélet, mint módszer.



Indirekt megoldási módok: választási alternatíva tudatosítása, szembesítés a választások lehetséges következményeivel.

Élményszerű tanulás folyamatában a személyes, alkotó, aktív bevonódás ösztönzése.

A minőség iránti elköteleződés serkentése személyes érintettség tudatosításával.

Tapasztalatszerzés a minőség tudatos magatartás működéséről és hasznáról. Az új viselkedésforma kipróbálása, majd az élmények, észrevételek megbeszélése. Kapcsolódási pontok keresése a mindennapi élettel.

Ösztönző tanulási légkör kialakítása, ahol a befogadói magatartást aktív, alakítói magatartás váltja fel.

Formai megoldások:

2,5 – 3 órás ülésekből építkezés 30-60 óra időtartamig.

Az időtartam attól függően változik, hogy az iskolák mennyi időt tudnak és akarnak szánni a képzésekre.

Minden ülés után kontrollként működő visszajelzések adása és fogadása.

A figyelem ébrentartását biztosító páros műhelymunka vezetés.

Szemléletbeli alapok:

A vezetők teret és lehetőséget biztosítanak a személy fejlődéséhez. A személy viselkedésének a változása a lényeg.

A cél megvalósulásának esélyét a klasszikus segítő nevelői attitűd növelheti.

Az érdemi munka előfeltétele az emberek közötti nyílt kommunikáció.

Jobb és tartósabb eredmény várható ha a pozitív megerősítés, a kreatív problémamegoldás nagyobb teret kap.

A vezetők részéről tartózkodás a tapasztalati tanulás személyes élményeinek az értelmezésétől.

Nincs kész, átadható és átadandó, biztos utat mutató ismeret. Mindenkinek magának kell a legjobb működési mechanizmusát kiérlelni.

## 2. Szakképző Intézetekben szervezett foglalkozások tapasztalatai

A szóban forgó intézmények az 1999/2000-s tanévben képzési igénnyel kerestek meg bennünket. A képzési igény teljesítése révén kerültünk kapcsolatba az iskolákkal. Az áttekinthetőség szándékával táblázatban foglaltuk össze a konkrét tapasztalataink főbb jellemzőit. Az iskolák 1-6-ig terjedő sorszámokkal jelennek meg. A statisztikai jellemzők között feltüntettük a helység jellegét, a foglalkoztatottak létszámát és az időtényezőket. A kedvezőnek és a kedvezőtlennek ítélt tapasztalatok oszlopában azok a sajátosságok kerültek megnevezésre, amelyeket a foglalkozásokon jelenlevő megfigyelők egybehangzóan feljegyeztek, mint egyértelműen észlelhető jellemzőket.



3. táblázat: Kedvezőnek és kedvezőtlennek ítélt tapasztalatok

|   | Statisztikai jellemzők                                                                                     | Kedvezőnek ítélt főbb tapasztalatok                                                              | Kedvezőtlennek ítélt főbb tapasztalatok                                                                                                                   |
|---|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | Nagyváros.<br>Hétvége: péntek, szombat<br>15 fő (tantestület fele).<br>16 munkaóra.                        | A második napon mindenki pontos volt, kezdett érdemben együtt dolgozni a csoport.                | Erőteljes hierarchia. Fáradtság érzékelhető a kifelé mutatott érdeklődés mögött. A vezető nem volt jelen.                                                 |
| 2 | Nagyváros.<br>Munkanapon, tanítás után.<br>10 fő (tantestület 1/3-a).<br>5 munkaóra.                       | A jelenlevő tanárok között elindult a gondolatcsere.                                             | Kezdetben sok formális viselkedés. Az iskolában ugyanabban az időben négy program fut párhuzamosan, ami lefoglalja az embereket. A vezető nem volt jelen. |
| 3 | Nagyváros.<br>Két, nem egymást követő munkanap.<br>25 fő (teljes tantestület)<br>16 munkaóra               | A vezető a csoportfolyamatokba bevonódott. A munka feltételei jól szervezettek.                  | A második képzési napon a résztvevők néhány személyes élmény kivételével alig emlékeztek valamire.                                                        |
| 4 | Kisváros.<br>Munkanap, tanítás után.<br>20 fő (tantestület egésze)<br>5 munkaóra.                          | Egy újabb foglalkozás igénye megfogalmazódott. A képzőintézmény felé konkrét megkeresés történt. | Az igazgató részt vett a kurzuson, de hierarchikus felállásból „utasította” a gyakorlatok „végrehajtására” a kollegáit.                                   |
| 5 | Kistelepülés.<br>Munkanap, tanítás után.<br>10 fő (tantestület 2/3-a)<br>3 munkaóra.                       | A vezető a csoportfolyamatokba bevonódott. Szembesülés egy új perspektíva lehetőségeivel.        | A tanári szerep túlhaladott értelmezései, az elavult szemlélet élő gyakorlat. A résztvevők inkább „követők”, mintsem önálló „alkotók”.                    |
| 6 | Nagyváros.<br>2x2 nem egymást követő tanításmentes munkanap.<br>25 fő (tantestület 2/3-a).<br>32 munkaóra. | Viszonylag elegendő idő egy integrálódási folyamat motivációs alapjának a kiépítéséhez.          | A részvétel kötelező. Az ellenállás feloldása az érdemi munkától vonta el az időt és az energiát. Sok a hiányzás. Nem maradt végig együtt a csoport.      |



A változó időtartam és létszám, a különböző motiváció és kultúra, az eltérő szociológiai sajátosságai más-más építkezési alapot jelentett számunkra. A foglalkozások azonos jellemzői közé sorolható az emberek kezdeti viszonyulása a műhelymunkához. A foglalkoztató teremben a padok mögé ülve, befogadói magatartásra felkészülve indult a kurzus. Ugyanakkor feltétlen eredményként értékelhető, hogy a közös munka végére az aktív, alakító magatartás vált jellemzővé.

Az új elvárások megvalósíthatósága szempontjából három kedvezőtlennek ítélt tényezőt emelünk ki: a tantestületi közösségépítés, a képzési idő és a vezetői magatartás tényezőit. A célok realizálását nehezítette, hogy a tantestület egésze nem tudott részt venni a közös munkában. A tanároknak többirányú elfoglaltságaik voltak, emiatt csak kivételesen volt alkalom arra, hogy térben és időben minden tanár jelen lehessen az iskola egészét érintő szemléletformáló képzésen.

Az érdemi munka szempontjából kedvezőtlennek ítéltük meg, hogy a kurzusok a megszokott iskolai környezetben, rendszerint osztálytermekben zajlottak.

Az időbeli korlátok is hátráltatták a szemlélet és viselkedésváltás folyamatát. A szabadidő terhére szervezett hétvégi, késő délutáni foglalkozások hatásfoka elmaradt a tanításmentes munkanapokon zajló kurzusokétól.

Az igazgató magatartását két intézményben példa értékűnek ítéltük meg. A harmadik sorszámmal ellátott intézmény esetében szemléletet váltani akaró és tudó vezetővel találkoztunk, még a negyedik sorszámmal ellátott intézmény esetében szemléletet váltani akaró, de nem tudó vezetőről volt szó.

Összességében nézve a tapasztalatok arról győztek meg bennünket, hogy szakavatott irányítási stílussal, néhány betartható alapszabály, az iskola konkrét valóságába beilleszthető, elméletileg és gyakorlatilag megalapozott program segítségével a műhely széles körben kiépíthető.

### 3. Az elmélet és a gyakorlat küzdőterén

A műhelyfoglalkozások tapasztalatait azzal a céllal összegeztük, hogy az új elvárások megvalósítási lehetőségeinek a kiinduló alapját világossá tegyük. A konkrét tapasztalatok tükrében a következőkben a program iskolai alkalmazhatóságának a kérdéskörét fejtsük ki.

#### A kurzus beilleszthetősége az iskolák működési rendjébe

Az általunk vezetett foglalkozások tanítás nélküli munkanapokon, hétvégén, tanítási nap után, olykor esti órákba nyúlóan zajlottak. Egyértelműen tapasztaltuk, hogy a műhelyfoglalkozások beillesztése az iskolák működési rendjébe nehézséget jelenthet.

Ugyanakkor az országos szintű minőségfejlesztési törekvések szempontjából ideális lenne, ha minden iskolában sor kerülhetne ismételt kurzusokra. Így nagyobb eséllyel érvényesülhetne a széles körben kívánatos minőség javulása.

- A hat intézményi tapasztalat azt mutatta, hogy az oktatási intézményekben nem általános, hogy rendelkezésre áll olyan használaton kívüli, csendes, elmélyült munkára alkalmas, esztétikai szempontból vonzó terem, ahol a csoportfoglalkozások zavartalanul folyhatnának.

- Tény, hogy nagyon lassú és nehezen tetten érhető a személyiségfejlődésben bekövetkező változás. Ez a folyamat a műhelyfoglalkozást vezetőktől hosszú ideig tartó és elszánt minőségi munkát kíván. Az eredmény viszont egyáltalán nem látványos. Így az iskolák a felgyorsult élettempó sodrásában a tartalmi munkáról könnyebben lemondhatnak az inkább formai megoldások javára.



- A foglalkozás munkaigényes és költséges. Ideális esetben alkalmanként 15-16 fő foglalkoztatható. Az igényes kurzus a program teljes időtartamára legalább két szakember munkaerejét leköti.

- A képzés technikai lebonyolítása több személy együttműködő munkáját kívánja. Mindenekelőtt az igazgató támogató hozzáállása szükséges, hogy az adott iskola működési rendjébe beillesse a foglalkozást. A technikus kollega munkája a szakmai anyagok fénymásolásakor, az üléseken használt eszközök előkészítésekor, azok működtetésekor nélkülözhetetlen. A közösségépítést serkentő közös ebéd vagy külön szervezőmunkát igényel, vagy helyben a konyhai személyzet plusz munkája eredményeként jöhet létre. A takarító személyzet türelmére is szükség van, hisz a takarítás időpontját módosítaniuk kell. Kívánatos, hogy a munkájukat a csoportfoglalkozás ritmusához igazítsák.

- Ahhoz, hogy a program végeztével kialakult pozitív irányú változás többé-kevésbé maradandó legyen és/vagy újabb fejlődésre serkentsen, ismételt foglalkozások szervezése, koordinálása és vezetése szükséges. Ami újabb anyagi és szellemi erőfeszítést kíván az iskola egészétől.

Ezzel szemben a minőségfejlesztést célzó képző programok széles körben történő elterjesztése mellett szól az a döntő érvényességű tény, hogy a minőség tudatos magatartás serkentésének lehetséges eszköze a belső motivációs rendszer, az önfegyelem, az önkontroll kiépítése. Ezt pedig külső eszközökkel aligha lehet elérni. A képzés- és továbbképzés keretei között a pedagógusok előtt feltétlenül kell lenni egy olyan „élő mintának”, amely élményszinten szembesüléseket és belátásokat eredményezhet. Például azt, ha mindenki betartja a szabályokat, jobb és tartósabb eredményt lehet elérni.

Tartalmi megelégtetés az élő gyakorlattal

Már a második empirikus vizsgálat eredményeinek az összegzése jelzés értékű volt számunkra. Mindegyik alkalommal a résztvevőknek nehézséget jelentett a konkrét feladatra való koncentráció. Kevésbé volt jellemző a feladatorientált viselkedés. A gyakorlatok tanulságainak megbeszélésekor térben és időben gyakran elkalandoztak a gondolatok, ami arra enged következtetni, hogy a figyelem nem irányult kellőképpen az „itt és most” történésekre. Induláskor többnyire a befogadói magatartásra való készenlét dominált a nyitott, aktív-alakító magatartással szemben. Elgondolkoztató tényként ítéltük meg a beszédstílusban kifejezett gyakori többes szám használatát is. Annak ellenére, hogy egyes szám első személyben kértük a gondolatok megfogalmazását, a hallgatók akarva-akaratlanul is többes számban és általánosságokban fogalmaztak: „azt gondoljuk”, „csatlakozom az előttem szólóhoz”, „már mindent elmondtak előttem”. Az volt a benyomásunk, mintha az emberek a történéseket rajtuk kívülre élnék meg. Az egyéni érzések, élmények, meglátások specifikus megfogalmazása és kifejezése kevésbé volt érzékelhető.

Az élő munka során - a minőségirodalom terminológiájával élve - a következő „fejlesztendő területek” körvonalazódtak ki. Az általunk megfigyelt mintára vonatkoztatva őt jól megfogalmazható, a minőség emberi tényezői témakörébe tartozó probléma került a felszínre.

Elsőként említhetjük az önértékelés képességét, amely az eseti megnyilvánulásokban alig volt kifejezett. Többek számára annak az egyszerű kérdésnek a megválaszolása is nehézséget jelentett, hogyan ítéli meg, milyen mértékben vett részt a közös munkában.

Másodikként úgy véljük, hogy a visszajelzések adásának és fogadásának a kultúrája fejlesztésre szorul, ami a viselkedés módosításának előfeltételeként szerepelhet. Nem ítéltük meglepőnek ez irányú tapasztalatunkat, hisz komoly szemléletváltást és nagyfokú pedagógiai-pszichológiai kultúrát feltételez, hogy mások viselkedésének a visszajelzése olyan módon történjen, hogy konstruktív építési lehetőséget jelentsen az egyén számára, ne pedig védekezést és támadást váltson ki.

Harmadikként: a felelősség kérdésével kapcsolatban úgy találtuk, az egyének csak szerény mértékben érznek felelősséget önmaguk és a szervezetük fejlődéséért. A viselkedésekben



olyan jelzés értékű jellemzők nyilvánultak meg, mintha az egyén kevésbé tartaná önmagát felelősnek az események alakulásáért.

Negyedikként azt tapasztaltuk, a csoportszabályok alkotásában való alapvető jártasság és aktív részvétel a napi viselkedés szinten nem evidenciaként jelenik meg. A töprengést, önálló gondolkodást igénylő „belső szabályzat” megalkotásának az igényével és képességével szemben a külső szabályzók igénylése nagyobb dominanciával kapott érvényt.

Ötödikként mondhatjuk, hogy a szabályok betartásának a képessége alig nyilvánult meg. Problémát jelentett a mégoly egyszerű dolog is, mint a pontosság, az időkorlátok betartása.

Ezzel szemben a műhelymunkát követően határozottan megfogalmazódott a résztvevők részéről a gyakorlatorientált képzés igénye. Az intenzív, célzott képességfejlesztő kurzusokon való részvétel szükségessége.

A műhelymunkában való részvétel motivációs alapot jelentett a további képzési alkalmak kereséséhez.

Ezt a gondolatot erősíti meg az a 105 fő közoktatás vezető, vezető pozícióra pályázókkal történő élő, személyes beszélgetéseink tartalma is, akikkel a közoktatás minőségfejlesztésével kapcsolatos tapasztalatcserét folytattunk.

A program szellemiségével való elégedettség mutatójaként értékeljük, hogy a kipróbálást követően egyre több Szakképző Intézmény keresi meg a tanszéki munkacsoportunkat képzési- és továbbképzési igénnyel.

A foglalkozásokon a hallgatók megtapasztalták a prioritást élvező képességek és attitűdök alapvető fejlesztési lehetőségeit. A fejlesztendő képességek között szerepel az önértékelés, a visszajelzések adása és fogadása, a felelősségvállalás, a szabályok alkotása és azok betartása.

Az emberi tényezőkre vonatkozó tapasztalatok arról győzték meg bennünket, hogy az iskolák fele irányuló elvárások teljesítésének előfeltétele az elvárások teljesítését lehetővé tevő képességek célirányos fejlesztése.

#### IV. Összegzés

##### 1. Záró gondolatok

Ahhoz, hogy jobban érzékeljük és megértsük a közoktatás minőségfejlesztési folyamatában a beavatkozási-fejlesztési lehetőségeket, nélkülözhetetlen az iskolák világában szerzett közvetlen tapasztalat.

- A minőségfejlesztési elvek megvalósulásának korlátait és lehetőségeit a közoktatás élő pedagógiai gyakorlatában, mindennapi történései közelségében viszonylag tartós intervallumban, átél

élmények birtokában a programalkotónak nagyobb az esélye, hogy az iskolák élő valóságában megvalósítható kurzusokat kínáljon.

- A megvalósítás során nem hagyhatjuk figyelmen kívül a *tanulás törvényszerűségeit*. A gyorsaság illúzióját keltheti a program végig vitele a gyakorlat szigorú kontrollja nélkül, de ha a szervezeti kultúrába nem épül be a változás, kevésbé tekinthető eredményesnek a fejlesztő tevékenység.

- Az elmélet és a gyakorlat küzdőterén végzett munka belátásokat eredményezhet: olyan mértékben valósítható meg egy elképzelés, amilyen mértékben készek és képesek a folyamatokat megvalósítók, maguk az *emberek* az adott feladatra. Kevés a cél elérésére koncentrálni a cél elérését lehetővé tevő emberi tényezőkre való figyelés nélkül. A folyamatokban emberek vesznek részt, akiknek az önmagukhoz és másokhoz, a hivatásukhoz fűződő viszonyrendszere meghatározza a folyamatokban való részvételük minőségét.

- A szemlélet és viselkedésváltás a mindennapokban formálódó, hosszú folyamat eredménye. A minőségfejlesztési folyamat serkentése szempontjából eredményesebb lehet a



pozitív megerősítés, a belső motivációs erő kiépítésének serkentését célzó felkészítő kurzusok kínálata a gyakorlattól idegen elméleti modellek érvényesítésének a szorgalmazásával szemben.

- Ha a cél az iskolák működési gyakorlatának jobb tétele, kívánatos, hogy a képzési és továbbképzési kurzusok tartalmi, módszertani, formai, szemléletbeli sajátosságai a gyakorlatot megtestesítő pedagógusok alkotó megújulását ösztönözzék.

## 2. Ajánlások

A minőségfejlesztési ajánlásaink megfogalmazásának alapja egyrészt a közoktatásban eltöltött másfél évtized, a tanárképzésben egy évtized képzési- és továbbképzési *tapasztalat*. Másrészt 1996-tól a Budapesti Műszaki Egyetem Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar Műszaki Pedagógiai Tanszéke, valamint a Szegedi Tudományegyetem Juhász Gyula Tanárképző Főiskola Neveléstudományi Tanszéke által szervezett közoktatás vezető képzés keretei között különböző munkaformák során 2059 fő közoktatás vezető kollegával kerültünk *munkakapcsolatba*. Harmadrészt a közoktatás minőségfejlesztésének emberi tényezőit, a személyes szintű minőség érvényesülésének lehetőségeit negyedik éve *kutatjuk*. Negyedrészt szisztematikusan összegyűjtöttük és feldolgoztuk a minőségüggyel kapcsolatos képzési- és továbbképzési tevékenységeinket tanórai, tréning, műhelyfoglalkozás, tanfolyami keretek között, amelyek 4494 főt érintett 2069 órában.

- A fentiek alapján megfogalmazható, hogy a minőségfejlesztés kezdeti lépése - a minőség emberi tényezőit nézve - a közoktatás vezetők és a munkatársaik személyiségfejlesztése, *készségfejlesztése* irányába mozduljon.

- A minőségfejlesztés tantestületi szintű munkamódszereire vonatkozóan javasoljuk a *műhely jellegű*, a belső erők kifejtését segítő megoldási módokat, ahol a vezető működése inkább *facilitatív* (serkentő, előmozdító). Kutatási eredményeinkkel összhangban tapasztalataink szerint ez a vezetői stílus teszi lehetővé az alkotó erők felszínre segítését, az egyéni és szervezeti szintű minőségkultúra fejlesztését.

- Tanárjelöltek, gyakorló pedagógusok, tantestületek *pedagógiai-pszichológiai alapú* minőségre hangoló, a minőségüggyel kapcsolatos feladatok ellátását lehetővé tevő felkészítő foglalkozásokon vegyenek részt.

- A tanárképző főiskolák tantárgy kínálatai között ajánlatos, hogy helyt kapjon legalább egy minőségszemlélet fejlesztését célzó 30 órás időtartamú foglalkozás az általánosan művelő tantárgyak sorában. A képzési tapasztalatok feldolgozását követően a letisztult forma kötelezően választható tantárgy jelleggel a képzési anyagba épüljön be.

- A minőségfejlesztési törekvések érvényesítése párhuzamosan történjen annak a megértésével és elfogadásával, hogy miért fontos a minőség egyéni és szervezeti szinten egyaránt, személyesen is miért lesz jobb mindenkinek a minőségi munkavégzés általánosabbá válása.

- A belső megújulást segítő műhelyfoglalkozásokat követően kerülhet sor a minőségbiztosítási rendszer kiépítésére és bevezetésének kezdő szakaszára.

A törvényi elvárásokból következően új pedagógus személyiségideál körvonalazódik ki. Csak célirányos képességfejlesztő munka eredményeképpen van remény, hogy az emberek viselkedésében ténylegesen megjelenhetnek az új értékek. Ha a személy nem lesz képes azonosulni a céllal és érvényesíteni a minőségi követelményeket a mindennapokban, féltő, hogy szervezeti szinten *üres forma marad bármely minőségbiztosítási rendszer*.

Lábjegyzetek:

1. Az előadás elhangzott: Az Apáczai – Napok alkalmából rendezett Nemzetközi Tudományos Konferencián, a Magyarságismeret – Művelődéstörténet szekcióban. Nyugat – Magyarországi Apáczai Csere János Tanítóképző Főiskolai Kar. A szöveg az előadás szerkesztett változata. Győr, 2000. október 19-20-21.



2. A minőség fogalmának közoktatásra vonatkozó értelmezési lehetőségeiről egy korábbi tanulmányunkban írtunk. (Farkas, 2000. 166-168.o.) Ezért itt a minőség fogalmának értelmezésétől eltekintünk.

3. Elméleti feltevésünk volt, hogy az új elvárások megvalósulásához alapvető képességek a vizsgált mintában szereplők viselkedésében elemi szinten kifejeződnek.

### Felhasznált irodalom

- Csapó Benő (1999): A tudás minősége. *Educatio*, 3.sz. 473-487.o.
- Csapó Benő (2000): A minőségfejlesztés az oktatási rendszer fejlődésének katalizátora. *Iskolakultúra*. 1. sz. 75-85. o.
- Farkas Olga (2000) Minőség és személyiség. In: *Útkeresés és továbbadás. 25 év a pedagóguspályán*. Designer Stúdió, Szeged. 164-172. o.
- Farkas Olga (2000): A hétköznapi életben formálódó minőségjavulás. Egy (tanár)képző munkacsoport minőség szemléletű programalkotói tapasztalatai. *Fejlesztő Pedagógia*. 11. évf. 2000. 3. 40-44. o.
- Kondor István (1997): *Mi micsoda minőségügyben? Korszerű minőségügyi fogalmak és betűszavak*. Gépipari Tudományos Egyesület Ipari Minőségi Klub, Budapest
- Nagy József (1996): *Nevelési kézikönyv személyiségfejlesztő pedagógiai programok készítéséhez*. Mozaik Oktatási Stúdió, Szeged
- Rogers, C. R. (1989): *Encounter Groups*. Országos Pedagógiai Intézet, Pszichológiai Tanácsadás 30. Az eredeti mű: Rogers, C. R. On Encounter Groups. New York, Harper and Row, 1971.



**G. G. Neamțu, Teoria și practica analizei gramaticale. Distincții și... distincții, Editura Excelsior, Cluj-Napoca, 1999, 512 p.**

**Veronica Chinde**

Cartea profesorului G. G. Neamțu, *Teoria și practica analizei gramaticale. Distincții și distincții*, apărută la Editura Excelsior din Cluj-Napoca, în 1999, este o carte ce se impune atenției cititorului atât prin conținut, cât și prin aspectul grafic.

Lucrarea, de o rigurozitate științifică deosebită, este dedicată, chiar de către autor, celor care au în față un examen de gramatică, în această categorie incluzându-se elevi, studenți, profesori și părinți, iar cealaltă categorie o reprezintă cei pasionați de gramatică sau specialiști în domeniu, care caută încă soluții pentru diverse probleme nerezolvate.

Pornind chiar de la titlu, *Teoria și practica analizei gramaticale*, putem observa o organizare aproape dihotomică a materialului, care (poate) face aluzie la populara diferență între "teorie" și "practică", între ceea ce știm sau credem că știm în materie de gramatică și ceea ce credem că este analiza gramaticală corectă. În această privință, analistul - termen generic atât pentru cei care reprezintă nivelul I de lectură (= cod școlar - elevi), cât și pentru cei care reprezintă nivelul II (= cod extrașcolar - studenți, profesori, cercetători) - poate găsi soluții pentru diverse situații ce nu-i sînt clare, însă accentul nu cade pe faptele analizate și pe soluțiile date, ci "se pune baza pe explicarea și argumentarea interpretărilor... Autorul face explicit raționamentul care ar trebui să stea la baza unei analize gramaticale corecte" (p. 6), cartea nefiind astfel un manual de gramatică, ci "un compendiu de gramatică în termeni « distincție / confuzie » sau « bine / rău », obligatoriu în perechi" (p. 6-7).

O problemă importantă la care autorul se oprește în Prefață o reprezintă distingerea naturii cauzelor care determină greșeala ((a) cauze (cvasi)obiective și (b) cauze subiective), deoarece în funcție de această distincție se stabilește demersul de "corectare" a acestora. Nu e în intenția autorului să inventarieze toate confuziile posibile generate de diverse cauze, selectarea tipurilor de greșeli fiind determinată de frecvența acestora în analiză.

Confuziile pe care autorul le distinge în analiza gramaticală sînt de trei feluri:

(1) Confuzii direcționate sau în unisens (dintre doi termeni a și b, care se confundă, a este interpretat greșit drept b. De exemplu, pentru T19, p. 98: adjectivul posesiv e cel mai adesea luat ca pronume posesiv și nu invers).

Confuzii neorientate, echiprobabile în ambele sensuri.

Greșeli inverse, "apărute pe un fond al « conștiinței » confuziilor" (p.10)

Majoritatea confuziilor se situează pe axa paradigmatică (în absentia), mai rar pe axa sintagmatică (în praesentia), aproape toate fiind de natură sintactică.

Cele 106 teme luate în discuție sînt tratate într-un mod original, cum originală este și structura acestora. Principiul adoptat în tratarea greșelilor este cel binar (elementele care se confundă sînt luate în perechi: a / b), iar structura fiecărei teme cuprinde trei elemente: A. Structuri - tip, B. Soluții, C. Comentariu - căruia îi este rezervată, firește, partea cea mai amplă.

Partea de teorie e completată de un test - grilă de morfosintaxă, plasat la sfârșitul cărții, test prin care analistul își poate verifica temeinicia cunoștințelor și capacitatea de a face distincțiile



necesare unei analize gramaticale corecte. Testul cuprinde poziții analizate și comentate, oferind un model de rezolvare a unei grile.

Înainte de a dezbate propriu-zis temele abordate, autorul acordă un anumit spațiu (p. 15-19) mult controversatelor **întrebări** utilizate în analiza gramaticală, oprindu-se asupra importanței acestora în interpretarea morfosintactică corectă a cuvintelor analizate și-l avertizează pe analist asupra "capcanelor" care-l pîndesc dacă se bazează exclusiv pe întrebări pentru a identifica funcția sintactică a unui cuvînt.

Cu un deosebit rafinament, autorul reușește să îmbine temeinicia științifică a analizei, care nu acceptă în mare măsură utilizarea întrebărilor, cu necesitatea de a recunoaște că, pînă la un anumit nivel, analistul nu se poate dispensa de practica utilizării întrebărilor și propune un "mini-ghid" de utilizare corectă - atît cît e posibil - a întrebărilor în analiză. Se disting două categorii de întrebări, avînd drept criteriu extensiunea lor:

Întrebări simple (= cuvinte interogative)

Întrebări compuse (= cuvinte interogative + substantive).

Aceste întrebări sînt utilizate pentru a identifica funcția sintactică și cazul unui substantiv (sau substitut), dar întrebarea "aproximează numai funcția, nu și cazul" (p. 16). Se impune însă diferența între răspunsul de natură gramaticală (metalimbajul) și răspunsul concret dat unei întrebări.

Pornind de la criteriul extensiunii, se ajunge la acela al identificării funcției, întrebările putînd fi:

(1) Specializate (= întrebări compuse cu un substantiv), specializarea e dată de sensul lexical al substantivului din structură

Nespecializate - marele rest al întrebărilor, substitute ale foarte multor funcții.

Problemele ridicate de întrebări în analiza gramaticală sînt produse de faptul că o întrebare nu substituie întotdeauna aceeași funcție: autorul face o inventariere a greșelilor tipice în adresarea întrebărilor.

Conținutul propriu-zis al cărții cuprinde 106 teme; materialul eterogen permite doar o organizare aproximativă, "deoarece, prin forța lucrurilor, confuziile sînt disperate" (p. 11).

Temele 1-30 dezbate probleme legate de flexiunea nominală, temele 31-45 pun problema elementelor subordonatoare (întra și interpropoziționale) și a celor nesubordonatoare sau coordonatoare; temele 46-59 probleme legate de verb, cele de la 60-93 probleme de sintaxă (identificarea corectă a unor funcții), iar temele 94-106 diverse alte confuzii. În cadrul temelor discutate există unele paragrafe marcate cu un asterisc în stînga [\* ] sau unele teme sînt marcate integral de acesta și cuprind probleme care se adresează în special nivelului II și a căror soluție e considerată, uneori chiar de autor, relativă, interpretabilă. Este vorba de temele: 84 - **Element predicativ suplimentar adjectival / Complement circumstanțial de mod**, 85 - **Element predicativ suplimentar substantival / Complement direct (complement circumstanțial de mod)**, 100 - **În problema relativelor cumulative**, 101 - **Interogative - poziție lineară (=funcție în interogativă) / Poziție structurală (= funcție în neinterogativă)**, 102 - **Relative - poziție lineară (=funcție în relativă) / Poziție structurală (= funcție în nerelativă)**, 104 - **Funcții comparative / Funcții în construcție comparativă**, 105 - **Conjunții coordonatoare / Adverbe necoordonatoare**, 106 - **În problema grupărilor "auxiliar - predicativ la mod nepersonal +nume predicativ"**.

Cum cartea se adresează în primul rînd nivelului I, multe dintre soluțiile propuse sînt în concordanță cu interpretarea tradițională și programele școlare, deși se impun modificări, unele de amploare, care însă nu pot fi introduse în gramaticile școlare fără a "răsturna" capitole



întregi. Interpretarea pentru nivelul II oferă însă celor interesați posibilitatea de a discuta pe marginea problemelor dezbătute, autorul oferind trimiteri bibliografice extrem de utile.

În soluționarea confuziilor, se explică din ce cauză greșeala apare în analiză; una din cauze o reprezintă unele carențe ale manualelor (v. T1, p. 27), de asemenea se propun verificări suplimentare ale soluției. Foarte utile cititorului sînt trimiterile la alte teme care abordează pe larg problemele ridicate. De un real folos e discutarea criteriilor de deosebire între structurile confundabile.

În continuare, propunem o referire mai detaliată la T 52, axată pe confuzia între verbele monotranzitive și cele bitranzitive. Particularitatea verbelor bitranzitive (aceea de a avea două complemente directe - al persoanei și al obiectului) are consecințe directe în analiza gramaticală, de cunoașterea ei depinzînd interpretarea corectă a complementelor sau completivelor - drept directe sau indirecte. După ce autorul evidențiază fenomenul dublării (prin anticipare sau reluare) și situațiile în care apare complementul direct multiplu (dublat sau nedublat), trece la situațiile în care pot apărea cele două complemente: al persoanei și al obiectului, cu un verb bitranzitiv. Unele puncte de vedere structuraliste pun sub semnul întrebării aceste realizări. Spre exemplu, Valeria Guțu Romalo (în *Sintaxa limbii române. Probleme și interpretări*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 171) propune pentru complementul direct al obiectului o altă denumire, cea de "complement secundar", considerînd că pentru poziția sintactică de complement direct definitorie este realizarea prin nume în acuzativ, complementului direct al "lucrului" contestîndu-i-se chiar situarea în acuzativ. Pe aceeași linie se situează Gabriela Pană Dindelegan (în *Sintaxa transformățională a grupului verbal în limba română*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1974, p. 19) cînd numește complementul direct al lucrului "obiect secundar". Aceeași autoare, în *Teorie și analiză gramaticală*, Editura Coresi, București, 1994, p. 122, distinge natura sintactică diferită a celor două poziții și aduce argumente relaționale (structurale) pentru a susține că "în condițiile coocurenței celor două obiecte, ele reprezintă poziții sintactice diferite și că, în aceleași condiții ale coocurenței, numai unul dintre determinanți, cel personal, prezintă datele formale (relaționale) ale calității de complement direct (Ibidem, p. 124).

În soluționarea acestui aspect, autorul însă, se situează pe poziția adoptată de gramaticile școlare care apreciază ambele complemente drept complemente directe, fiindcă pentru aceste aspecte "mai complicate, nerezolvate, altele cu rezolvări discutabile, iar altele cu mai multe rezolvări în literatura de specialitate" (p.12) soluția oferită este dată de pe poziția celui pus în situația de a « preda » elevilor și studenților și care are o experiență la catedră, experiență care îi facilitează luarea unei decizii referitoare la cantitatea și calitatea materialului predat.

Pentru astfel de situații controversate, autorul susține puncte de vedere personale, care au o circulație mai restrînsă sau în acord cu **Școala gramaticală clujeană postbelică** în tradiția inițiată de profesorul D. D. Drașoveanu, dar - lucru demn de remarcă - nu are pretenția că ar fi rezolvat definitiv lucrurile, ci că soluțiile sugerate pot genera întrebări la care cititorul e invitat să se gîndească, unul dintre deziderate fiind găsirea de soluții nu doar "argumentate științific, ci și predate în școală" (p.13).

Modul de structurare a cărții, demersul utilizat în soluționarea aspectelor abordate, argumentarea științifică a soluțiilor și, nu în ultimul rînd, posibilitatea de a utiliza rezolvările date pentru aducerea la zi a manualelor și programelor școlare, nu doar în latura de organizare metodică a cunoștințelor predate, ci și, mai ales, în latura științifică a soluțiilor și interpretărilor, care, în esență, au rămas la stadiul **Gramaticii** Academiei din 1963, făcînd abstracție de progresele cercetării gramaticale din ultimele decenii, fac din cartea profesorului G. G. Neamțu



nu doar un instrument de lucru foarte valoros pentru cei interesați, ci și o permanentă sursă de provocare pentru cei care se lasă atrași în jocul teoriei și al practicării gramaticii, avînd drept finalitate realizarea unei analize gramaticale corecte.

### Ioan Derșidan Mateiu I. Caragiale- Carnavalescul și liturgicul operei

Editura Minerva, 1999

“Necuvînită cinste! Astăzi, prostescul nostru scris se căftănește. Un om ciudat și destoinic, din misterioasele neamuri din miazăzi, vine să-l uimească cu foarte scumpe daruri”, spunea Ion Barbu într-un articol numit “Răsăritul Crailor”, apărut în *Ultima oră*, nr. 103, 1 mai 1929. La șapte decade după această afirmație, Ioan Derșidan pare a deșese ermetismul barbian, dezvăluindu-ne amănunțit cine este acest “om ciudat și destoinic”, care sînt “scumpele daruri” pe care le aduce el cu sine și, nu în ultimul rînd, în ce constă “căftănirea” scrisului.

Volumul *Mateiu I. Caragiale- Carnavalescul și liturgicul operei* se deschide ochiului ca peisaj panoramic plurivalent și extrem de nuanțat, incluzînd mai mulți versanți: opera scriitorului Mateiu I. Caragiale, omul Mateiu I. Caragiale așa cum apare el prin prisma *Scrisorilor*, a *Jurnalului* și a mărturiilor, “dinastia Caragiale”, imaginarul creatorului, încadrarea în epocă și în spiritualitatea românească, și chiar aparatul critic centrat pe acest scriitor, cu constantele sale. Titlul lucrării indică drept “fire roșii” ce se propun spre urmărire cele două dimensiuni specifice creației mateine: carnalescul și liturgicul. Ce înseamnă fiecare, ce implică, prin ce motive și tehnici literare se ridică în cuvînt și în ce fel se împletesc ele nu numai în scriitura, ci și în “viața care se viețuiește” a lui Mateiu Caragiale? Nu dorim să răpim cititorului plăcerea de a descoperi singur mecanismul de finețe și de a savura nuanțele multiple pe care Ion Derșidan le detectează minuțios, urmînd aceste “fire roșii” de-a lungul creației și existenței lui Mateiu Caragiale. Totuși, vom îndrăzni a arunca susnumitului cititor cîteva nade.

Așadar, în a creiona aceste nuclee de interpretare, autorul ne oferă cîteva termeni cheie: carnalescul ține de epic și narativ, de relația personajelor cu istoria, putînd fi subsumat sintagmei “viața care se viețuiește”; liturgicul, în schimb, implică la Mateiu Caragiale necuprinsul și moartea, exprimabil prin lirism și evocare și de regăsit “în nuce” în “viața care se închipuie și se visează”. Iureșul, “zgomotul, furia” și perpetua mișcare ce caracterizează carnalescul realizează un fel de efect similar aceluia care urmează băutului din miticul fluviu Lethe: uitarea, în timp ce liturgicul, conotînd relația personajelor cu transcendența, se înscrie la polul opus, cel al anamnezei. Dar această dihotomie nu trimite la o concepție maniheistă, căci la Mateiu Caragiale, ne dezvăluie Ioan Derșidan, atît carnalescul, cît și liturgicul sînt “unele dintre formele ieșirii personajelor din sine și de participare la viața cosmică”, deci trebuie privite nu ca opuse, ci ca părți ale unei “coincidentia oppositorum”, “forme consacrate ale prezenței nescindate a lui Dumnezeu și a Nefratelui”. Aplecîndu-se asupra documentelor care însoțesc literatura mateină, autorul transpune cele două concepte în planul biografic, indicînd sentimentul carnalesc ce respiră în scrisorile lui Mateiu I. Caragiale către Nicolae A. Boicescu, în comparație cu suflul liturgic al *Jurnalului*.

Structurile narative, urmărite în *Craii de Curtea Veche*, *Remember*, *Sub pecetea tainei*, se definesc prin termeni ca: tensiune lingvistică, frazare muzicală, etimoane spirituale, practică măiastră a argoului. Comparația între limbajul tatălui și cel al fiului, respectiv Ion Luca și



Mateiu Caragiale, se finalizează cu observația că, în ceea ce-l privește pe primul, "limbajul este concomitent cu inspirația, luându-i-o uneori înainte, pe cind la fiu limbajul succede inspirația. Originalitatea expresivă se concretizează la unul prin dialog, iar la celălalt prin descriere. Tendința spre centru se manifestă și ea în mod diferit, centrul fiind reprezentat, pe de o parte, de nucleul puterii fizice, pămîntești, iar, pe de altă parte, de cel metafizic/religios. Distanța între cele două reprezintă într-o ordine metaforică distanța dintre tată și fiu.

Un studiu detaliat asupra motivelor literare, începînd de la nivelul cromatic al creației și stilurile arhitectural-religioase pînă la influența pe care o are preocuparea lui Mateiu Caragiale pentru heraldică, ca "formă specializată de căutare a originilor și laudă a întemeietorilor și divinității", studiu însoțit de aplicații și comparații cu alte opere (*Capul de zimbru* de Vasile Voiculescu și *Papucii lui Mahmud* de Gala Galaction), răspunde la cîteva întrebări privind raporturile personajelor cu realul și cu transcendența, modurile de valorizare a existenței în planul carnavalescului și liturgicului, configurînd, de asemenea, o frescă a imaginarului matein.

În funcție de atitudinea față de transcendent și trecut, personajele care populează opera lui Mateiu Caragiale sînt caracterizate prin termeni ca "bizantin", "gotic" și "romanic", termeni care desfășoară specificitatea fiecăruia într-un evantai de conotații și simboluri oferind astfel carnație, prin pana lui Ioan Derșidan, afirmației barbiene despre "darurile scumpe" pe care Mateiu Caragiale le așază pe altarul literaturii române.

Iată care sînt motivele pentru care lucrarea *Mateiu I. Caragiale – Carnavalescul și liturgicul operei* este o lectură care îmbină "utile dulci", sintetizînd și ordonînd atît axele majore ale scrisului matein, cît și referințele critice într-un limbaj demn de a fi savurat la maxim de către cititor.

Laura Bucur

Ștefan Gencărau, **I. L. Caragiale. Numărul ca expresie a hazardului**,  
Editura Motiv, Cluj-Napoca, 208 p.

Ema Ileana Adam

Întrebarea "cea dintâi", la vederea numelui lui I. L. Caragiale pe o nouă copertă, ar putea fi: Ce s-ar mai putea scrie despre acest clasic al dramaturgiei românești? Ce aduce nou, ce teză, ce argumente ar justifica o apariție într-o perioadă marcată de o supraproducție editorială?

În cazul cărții la care ne referim, acel necesar *captatio benevolentiae* e asigurat tocmai de curajul incitant al apariției, al existenței în sine a demonstrației. Argumentarea, confirmarea expectanței pozitive, se petrec cu fiecare pagină întoarsă de cititor. Interpretarea textului caragialian este de natură lexicometrică. Autorul adună, pentru fiecare număr, ansamblul semnificațiilor, constituie paragrafe cu semnificațiile acestora în varii coduri culturale și verifică apoi concordanța acestor semnificații cu cele ale operei caragialiene. Ceea ce se constată e că fiecare număr "consună" cu codurile culturale cunoscute, dar mai ales necunoscute lui I. L. Caragiale.

Menționate lapidar în exegeze anterioare, cum ar fi cele aparținînd lui Al. Piru, Paul Zarifopol, sau V. Fanache, simbolurile operei caragialiene își dovedesc relevanța, în cazul nostru, numerele din opera dramatică, din schițe, nuvele și povestiri ni se înfățișează ca un



zигurat al universului caragialian, provocator, mai ușor, ce e drept, de penetrat, atunci cînd calea spre text e indicată de un astfel de autor. De la început, trebuie menționată ralierea la poziția exprimată în postfața semnată de V. Fanache privind utilizarea *intuitivă* a numerelor de către personaje. În cuvintele autorului: "[...] individul caragialian își reprezintă, simbolic, lumea, unicitatea și pluralitatea; [...] conferințele pe care le angajează oratorii lumii lui Caragiale confirmă faptul că simbolurile pe care aceștia le utilizează *derivă din interiorul limbajului inconștient* [...]" (p. 31) Universul imaginat de I. L. Caragiale, populat de personaje și elemente relaționate prin numere, ne este prezentat de stilisticianul Șt. Gencărau prin decriptarea pertinentă a semnificațiilor numerelor și rețelei fin constituite de acestea. Ipoteza aparent firavă, abordată interogativ: "Să fie oare o simplă coincidență faptul că semnificații ale numerelor din diverse coduri culturale corespund celor cu care numărul, aproape oricare dintre ocupanții seriei - număr, se regăsește în opera dramatică, în universul *Momentelor* și, mai ales, în cel al nuvelor?" (p. 51) "Poate fi considerată, totodată, accidentală apariția unor numere ca 11 și 33, deci a unor numere constituite prin repetiție, în *Căldură mare*?" (p. 51) este demonstrată etapă cu etapă. Demersul ni-l înfățișează pe propunător ca pe un analist subtil, sensibil la fiecare nuanță nouă. Spiritul comprehensiv al autorului ni se dezvăluie încă din subtitlu. Ce poate fi mai vast decât lumea numerelor, fie ea abordată aritmetic, aritmologic, aritmosofic, sau aritmomagic? Lumea lui I. L. Caragiale, în maniera înfățișată nouă de către Șt. Gencărau, apare în total dezacord cu Pitagora, pentru care: "Totul este rînduit după număr."

Demersul autorului este structurat pe patru capitole, patru fiind un "spațiu al siguranței" (p. 79), "reprezentînd universul [caragialian, de data aceasta] în plenitudinea sa" (p. 73), dar asociat unui principiu pozitiv, după cum se va convinge orice cititor ce se încumetă a-l urma.

Capitolul unu propune în titlu o interogație retorică: *De ce Numărul?* Justificarea majusculei nu întîrzie, iar abordarea demonstrativ-argumentativă ne relevă, de la primele rînduri, un autor-lector foarte documentat. Bogăția notelor de subsol ce se adaugă unei ample bibliografii vine în sprijinul fiecărui argument care se constituie în curînd într-un teren ferm de pe care ni se propune o interesantă, incitantă și fermecătoare—recompensatoare oare? — relecturare a operei caragialiene. Sunt abordate, cu o covîrșitoare densitate informațională, faptul de stil, numărul ca fapt de stil, rolul și funcțiile vorbirii, stilul și ironia caragialiană. Ironiei caragialiene i se acordă, în mod firesc, un spațiu amplu, fiind prezentată din perspectiva lui T. Vianu, și drept călătorie a sensului către sens. Stilisticianul Șt. Gencărau, în plină vervă, interoghează apoi disponibilitățile dialogale și de structurarea simbolică a ființei. Recurența simbolurilor, a numerelor și a unei alte "științe" a numerelor închid capitolul, concludiv, rotunjind ipoteza care deja a fost însoțită de numeroase argumente convingătoare: "<[...]eu sunt un **număr** [...]poate chiar [...]trecut cu vederea [...] < poate înseamnă a recunoaște că numărul are, pentru personajul caragialian, calitatea de instrument al hazardului". (p. 38)

Capitolul al doilea, *Accepții*, revine în lumea logicii, a echilibrului, unde spațiul și timpul sunt "hiponime" ale numărului, după părerea noastră, contrar alăturării ca trei motive egale ale lumii mitice sugerate de autor și prezentate ca atare în acord cu Cassirer (p. 41), M. C. Ghyska sau Dr. R. Allendy. Suntem purtați, fermecător și eficient, de altfel, din antichitate până în zilele noastre, la C. Noica, de la numărul mitic, prin etapa logică, înapoi la gramatică, la vocabulă.

Capitolul trei, fiindcă "trei este principiu al acțiunii", ne pune "la lucru". (p. 65) Pătrundem, de această dată, în lumea personajelor, a faptelor și trîncănelii caragialiene, călăuziți de numere. Se confirmă acum refuzul îndreptățit al autorului privind poziția lui S. Iosifescu față de stilul caragialian. (p. 8). Este un capitol, se poate spune, nu tocmai facil de "degustat". Un merit deosebit al autorului, după cum constată și V. Fanache în *Postfață*, (p. 184), îl constituie lipsa



statisticilor, a graficelor în Excell și prezentarea numerelor în interconexiunea lor cu personajele, cu câmpul semantic care le definește denotativ și conotativ, strâns corelate, cu funcția lor de structurare a imaginilor, bine înrădăcinate în contextul lor.

Sunt prezentate numerele de la unu la treisprezece, în mod detaliat, celorlalte, cum ar fi "patruzecișioptul lui Dandanache", rezervându-li-se câteva pagini, în ansamblu, fapt justificat de teoria în acord cu care semnificația simbolică a numerelor compuse se identifică prin diverse practici, precum cea de reducere a numărului compus la numărul simplu. V. Fanache arată că unitatea este considerată din punct de vedere politic, reprezentanții fiind Agamemnon Dandanache, un prost, o canalie, sau Cațavencu, cel dintâi dintre gogomanii orașului. Din acest punct de vedere, tot legat de unu este și amorul, Leonida fiind pentru Efimița: (ca mata bobocule,) "mai rar cineva". V. Fanache mai crede că "Nu este ocolită nici instituția educației", reprezentată prin Marius Chicoș Rostogan, "pedagog absolut, fondator de școală nouă", promotor al "metoaghiu intuitiv". Anghelache încheie tragic periplusul lui unu în universul caragialian. Probabil damnat de o forță punitivă pentru atingerea lui unu de aur.

Calități regizorale, bazate pe o lectură simbolică fecundă aplicată scrierilor lui I.L. Caragiale, însoțite de un spirit analist profund penetrant, dublat de o forță de sinteză ce îl trădează pe cercetător, concură toate spre a reliefa lumea personajului caragialian. Asistăm la un colaj de fragmente numerotate prin însuși constituentul lor, aninate și învălmășite într-o imagine în care unu nu este primul, în care nimic nu poate fi ordonat în funcție de nimic, pentru că atotstăpânitori sunt haosul și hazardul. Iar stăpânul unic al numărului, al hazardului acestei lumi alambicate, dezintegrate, aflate în derivă pe suprafața ne-norocului, este autorul.

Capitolul patru este "lumea însăși", ca forma care va cuprinde lucrurile, în manifestarea lor obiectivă și ființele ca forme subiective în acțiune". (p. 73) Se vorbește aici despre interferențe, fatalitate, destin, noroc și hazard. Regăsim în același spațiu și elemente de lectură psihiatrică, avînd prilejul de a ne reîntâlni cu binecunoscute personaje ca Lefter Popescu, Anghelache, Leiba Zibal, dar care ni se dezvăluie acum într-o altă dimensiune. Suntem astfel părtași la un demers cognitiv, ce se constituie într-o frumoasă pledoarie pentru întoarcerea la text.

Ca cititor grăbit, marcat de fragmentalitatea postmodernistă probabil, covârșit de ordinate, de digital, mi-aș fi dorit poate o facilitare a lecturii, a revenirii la idei, prin regăsirea titlurilor subcapitolelor enunțate în cuprins. (Tocmai pentru că procedeul este utilizat și de autorii cuprinși în bibliografie, ca, spre exemplu, M. C. Ghyka.) Oare "ironia ca o călătorie a sensului către sens începe la pagina 19?

La încheierea lecturii m-am identificat pentru o clipă cu lărmuitorii trănănituri caragialieni profesând statul de vorbă. Haoticul univers în care ecuația unu egal infinit este prea posibilă, mi s-a înfățișat articulat, ordonat, bine încheiat, de această dată - un univers nou, proaspăt, al lumii lui I.L. Caragiale, în care temperamentul meridional, fatalitatea și hazardul au fost ordonate cu rigoare ardeleană spre a fi oferite cititorului, în dar, împreună cu cifra magică ce-i deschide ferecătura. Îi mulțumim lui Ștefan Gencărau pentru acest dar.

Ștefan Gencărau, născut în Maramureș, este lector univ. la Facultatea de Litere, Universitatea "Babeș - Bolyai" din Cluj-Napoca, doctor în filologie. Este titular al cursurilor *Stilistica limbii române* și *Dialectologie română*. Semnează articole în numeroase reviste de prestigiu: *Familia*, *Cercetări de lingvistică*, *Steaua*, *Excelsior*, *Tribuna*. Este autorul mai multor lucrări publicate de edituri ca *Dacia* (Cluj-Napoca), *Promedia* (Cluj-Napoca), *Polirom* (Iași). De mai mulți ani este secretar de redacție al revistei "Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Philologia". Așteptăm titlurile următoare.



## A napjaink liberális román értelmisége és az erdélyi kérdés

(Alina Mungiu-Pippidi: Szubjektív vallomások Erdélyről, Transilvania subiectivă, Bukarest, Humanitas, 1999) ((Problema transilvană. București, Polirom, 1999. Red. Gabriel Andreescu, Molnár Gusztáv)

Lipcsy Ildikó

Napjainkra Romániában, a románság között, beleértve politikusokat, értelmiségieket és az átlag polgárt, egyre markánsabban jelentkezik az a két irányzat, amely Erdély jövőjét a saját koncepciója szerint szeretné alakítani. A szélsőséges nacionalisták, valamint az ugyancsak nacionalista posztkommunisták - mindketten államnemzetben, a nemzetiségek eltűnésében gondolkodnak akár asszimilációval, akár elűzésükkel - és az erdélyi románság által kezdeményezett (.) föderalista-autonomista irányzatok között elhelyezkedő, egykor a rendszer belső disszidenseinek számító, mindenekelőtt bukaresti liberális értelmiségiek éppen e két, számukra elfogadhatatlan irányzatot ellensúlyozandó, nyilvánosan is megszólaltak Erdély kérdésében.

A román közvéleményre megrázó erővel hatott 1996-ban Samuel P. Huntington: A civilizációk összecsapása (The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order, New York, Simon and Schuster, 1996) című monográfiájából átvett térkép közreadása a sajtóban. E szerint a világ Európában a katolicizmus, reformáció és az ortodoxia vonalán kettészakadt *Nyugatra és Keletre*. A nyugati fele - a balti államok, Lengyelország, Csehország, Szlovákia, Magyarország, Szlovénia, Horvátország és Málta alkalmasak az euro-atlanti integrációra, míg keleti fele, a kettévágott Ukrajna, Oroszország, Románia, a Moldovai Köztársaság, Bulgária és Szerbia kimarad ebből. Huntington tehát a visegrádi négyeket, azaz Közép-Európát is Európa részének tekinti - míg a maradékot örökre az orosz érdekszféra részének -, és ami témánk szempontjából rendkívül lényeges, hogy Erdélyt is Nyugat részének tartja.

Molnár Gusztáv, erre alapozta Erdéllyel és Romániával kapcsolatos jövőképét. Lényege a következő: az Európát kettéválasztó törésvonal Románián keresztül halad. A kétségtelen történeti tény, mely szerint Erdély a közép-európai modell szerint fejlődött, a román alkotmánynak is tudomásul kell venni. Ennek alapján, hasonlóan a brit-modellhez, bizonyos állami funkciókat, át kell adni a régióknak, ahogyan az Skóciában, Walesben és Észak-Írországon történt 1999 júniusában. A devolúció, nyomán a közigazgatási önkormányzat, végső soron Románia föderalizálása nem azt jelenti Molnár fejtegetése szerint, hogy Erdély kiválik a román államból, hanem éppen az ellenkezőjét, hogy ti. Erdély, ez a gazdaságilag, társadalmilag, intézményrendszerét illetően fejlettebb országrész - Molnár a locomotiv=mozdony kifejezést használja -, Romániát behúzza, bevontatja maga után Európába.

A következő két kötet román szerzői partnerei a magyar értelmiségnek, akik leültek a tárgyalóasztalhoz, hogy közösen megvitassák Erdély jövőjét. Azonban még ha tényként ismerik is el Huntington és Molnár elmélete részleteinek jogosságát és valós tartalmát, elutasítják mind azt, hogy Erdélyt ilyen kiemelt szerep illetné meg Románia jövőjének alakulását illetően, mind azt, hogy ma is él, hat az erdélyi regionális tudat a románok körében. Egyik ilyen kétségtelen tény, hogy az 1996-os romániai választásokat Emil Constantinescu az erdélyi választókkal nyerte meg. Erdélyben a 4,5 millió szavazó 68 %-a Constantinescúra szavazott 32 %-a Iliescúra, míg Romániában a 8,5 millió szavazó 52 %-a Iliescúra és 48 %-a Constantinescúra.



În ianuarie 2001  
FOAIA *românească*, săptămînal al  
românilor din Ungaria, a aniversat  
o jumătate de veac.

În dar, revista  
*Convietuirea* solidară cu toți aceia  
care apără cauza limbii române,  
oferă gazetarilor din *Ungaria* un  
gînd eminescian:

*Fericită nația  
care prin faptele și lucrările sale  
răspunde nimerit la aceste vitale  
întrebări : Cine sînt ? Unde mă  
găsesc ? Ce trebuie să fac ?*





Povestitorul Vasile Gurzău (1898-1980)